



理学学术丛书

向世陵 主编

理学 与易学

長 春 出 版 社

全国百佳图书出版单位

序

张立文

宋元明清是理学文化由造极走向衰微的时期。两宋是中华文化学术、哲学思想、科学技术、文学艺术的造极期。所谓造极是指度越汉唐、和合三教、学风创新、学术繁荣的新时代，是学术多元、学派林立、大师辈出、自由论辩、成果辉煌的新时代，这是中华文化的和合创新，中华学人的智慧凝练，五千年文脉的绍承发展。

一、社会思想的冲突与危机

中华文化之所以能造极^①，究其原因是由内外因缘所造成的国家、社会、人生的冲突和危机，与在回应化解冲突和危机中开出宋明理学。

第一，积贫积弱的冲突与社会危机。积贫是指民贫国贫，北宋王朝“不抑兼并”^②、不立田制的政策，致使农民大量失去土地，土地是农民的生命田，无

① 陈寅恪语：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。”参见《金明馆丛稿二编》，第245页，上海，上海古籍出版社，1980。

② “势官富姓，占田无限，兼并伪冒，习以成俗，重禁莫能止焉。”参见《食货志·农田篇》，《宋史》卷一七三。

田农民就失去了生活的来源，加上赋税盘剥，地方官吏从中渔利，徭役苛重，人民生活在水深火热之中，以致卖儿鬻女，离乡背井，四处逃亡。势官富姓，田连阡陌，70%土地被享有免税免役的特权者所占有，国家财政收入减少，造成了国贫。民贫国贫，危机深重。

积弱是指国家军事力量衰弱，无战斗力。赵宋政权有鉴于唐末藩镇割据，拥兵自重，以及五代十国的战乱，便大力加强中央集权，削弱将领军政权力，采取了“强干弱支，致治于未乱”^①的政策，防止了地方势力与中央政府的分庭抗礼及将领兵变的内乱，但亦削弱了军事力量。军权集中于帝王的结果，导致兵不识将，加剧了积贫积弱的冲突和危机。北方和西北方的辽和西夏不断发动掠夺性、破坏性战争。宋真宗赵恒景德元年（1004年），辽兵大举入侵，进逼澶州，宋军虽在河北军民支援下，击败辽军，但订立了屈辱的和约，每年给辽白银和绢。西北方在西夏侵犯下，也节节败退，被迫与西夏缔结和约，每年亦给西夏白银、绢、茶叶等。宋廷内忧外患，危机煎迫。虽前有“庆历革新”，后有“熙宁变法”，但是由于朋党之争，政见冲突，新法行而又废，终不能挽北宋被金灭，南宋被元灭之命运。

第二，社会伦常的冲突和价值危机。中国传统社会，要求典章制度完备，伦理道德有范，社会安定有序，价值观念有定。然而，唐末藩镇割据，农民动乱，五代十国长期混战，中国社会又一次陷人大分裂、大动乱局面，致使纲常失序，道德沦丧，理想失落，精神迷惘，而构成价值颠覆和意义危机。“五代之际，君君臣臣、父父子子之道乖，而宗庙、朝廷、人鬼皆失其序，斯可谓乱世者欤！”^②“五代，干戈贼乱之世也，礼乐崩坏，三纲五常之道绝，而先王之制度文章扫地而尽于是矣！”^③两宋学者面对的是一个贼乱之世以后的礼崩乐坏、三纲五常道乖、宗庙朝廷失序、制度文章扫地的形势，宋代知识分子为了稳定社会秩序，加强社会凝聚力，必须担负起重整伦理纲常、道德规范、行为准则，重建价值理想、终极关切、精神家园等形而上信仰系统与形而下的实践系统的

① 司马光：《收诸道精兵》，《涑水记闻》卷一，第13页，北京，中华书局，1989。

② 《唐废帝家人传》，《新五代史》卷十六，第173页，北京，中华书局，1974。

③ 《晋家人传》，《新五代史》卷十七，第188页，北京，中华书局，1974。

责任。基于此，两宋的知识分子以“国家兴亡，匹夫有责”的历史使命感，开始谋求富国强兵之策。而要富国强兵，又必须实行改革，才能担当外御强敌，内安民心的重任。但是“庆历新政”和“熙宁变法”的失败，却使北宋愈趋衰弱。

由于原有的价值观念、典章制度、社会秩序已被摧毁，两宋知识分子必须肩负起度越以往的思想观念创造新理论思维和新学术形态的职责，以人文关怀化解信仰体系和道德体系的瓦解和破坏，以新的价值理想和终极关切，重新焕发新的信仰力量和道德力量的召唤和敬畏，以“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的博大情怀、天地意识为天地生民安顿安身立命之所，以适应新时代、新思维的需要，于是一种“致广大而尽精微，极高明而道中庸”的道德形而上的理论思维形态应运而生了。

第三，儒释道三教冲突和文明危机。自汉以来，印度佛教文明传入中国，与中国传统意识形态、伦理道德、社会心理、思维方式、行为规范、风俗习惯发生了激烈冲突。当两种异质文明发生冲突时，实际上是一种交流互动状态，它让冲突双方或多方开始反思之所以冲突的问题、问题的本质以及其能否化解与化解途径等。这种反思使冲突各方的长短、优缺都凸显出来，各知其短之所短，长之所长，便可择人之长以补己之短，以己之优以优人之优，这是文明冲突过程中文化之所以生生不息的原因所在。佛教文化在吸收中国传统思想文化中而逐渐中国化，中国传统儒教文明和道教文明也在与佛教文明的融突中得以细密化、逻辑化。佛教中国化的进程和道教精密化、规范式、制度化的过程，给儒教学者以极大的震撼和冲击，儒教文明必须改弦更张，吸收佛道之长，融突创新，使儒释道三教“兼容并蓄”的文化整合方法论争转化为落实到新的和合体上，即理学哲学和合体，促其成为时代思潮的主流。

佛道二教价值观的传播，导致“去君臣之礼，绝父子之戚，灭夫妇之义，儒者不以仁义礼乐为心则已，若以为心，得不鸣鼓而攻之乎？……矧以夷狄诸子之法，乱我圣人之教，其为辱也大矣！”^①孙复认为这是儒教之辱，这就给儒

^① 孙复：《睢阳子集》，《泰山学案》，《宋元学案》卷二，《黄宗羲全集》第三册，第140～141页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

教的伦理纲常、价值理想以严峻的冲击，佛教的般若智慧、涅槃妙道和道教的玄之又玄、清静无为的理论体系，也为知识精英们所倾慕。然从唐代韩愈以来，以佛教文明为夷狄，认为其不是中华道统和文脉的传承，因此提出与佛教法统相对待的道统论，宋明理学家为建构度越佛老的新的儒学理论思维形态，继承和凸显道统论，批判佛道二教，以为自己的新理论思维形态的合理性、合法性作阐述。但儒教之所以能度越佛道二教，就在于理论思维上不是封闭的，而是开放的；不是盲目地拒斥，而是合理地吸纳；不是保守旧教条，而是开出新生面。如此必须了解佛道，深入佛道理论思维，达到“尽其说”，才能度越佛道理论思维，于是理学家都出入佛道。张载是读《中庸》而觉犹未足，而去累年尽究佛老之说；程颢为求知而广泛地博览群书，出入释、老几十年；朱熹体认到为己之学有未得其处，而出入释、老，他赴进士试，只带《文慧语录》在身边。他们对佛道的理论思维，不是犹柳宗元批评韩愈那样只知其“石”，而不知其“韞玉”的。一般而言，他们对佛老之学都有较深的造诣，而后反诸《六经》。他们是在把佛道之学与儒教《六经》之学放置在同一个平台上，在比较中获得新体贴、新体验的，在儒、释、道三教对话、互动中取长补短，融突和合，从而转生为新儒学的理学，实现了从隋唐以来儒、释、道三教之学向理学理论思维形态的转变，并落实了三教“兼容并蓄”的文化整合方法。宋明理学文明的转生，化解了由儒释道三教冲突所带来的文明危机。

第四，儒学式微冲突和其生命智慧危机。宋代思想家、哲学家体认到，要复兴儒教，必须探索、检讨儒学式微的原因，因而当时士大夫的精英们都从精神价值导向、理论思维层面进行反思。这个反思在韩愈那里已被强烈地意识到，他认为孟子之后儒学就成为绝学。“孟子云：今天下不之杨则之墨，杨墨交乱，而圣贤之道不明，则三纲沦而九法斁，礼乐崩而夷狄横，几何其不为禽兽也！……以至于秦，卒灭先王之法，烧除其经，坑杀学士，天下遂大乱。及秦灭，汉兴且百年，尚未知修明先王之道……故学士多老死，新者不见全经，不能尽知先王之事，各以所见为守，分离乖隔，不合不公，二帝三王群圣入之道，于是大坏。后之学者无所寻逐，以至于今……汉室已来，群儒区区修补，百孔千疮，随乱随失，其危如一发引千钧，绵绵延延，浸以微灭。于是时也，而倡

释老于其间，鼓天下之众而从之。呜呼，其亦不仁甚矣！”^①韩愈的历史反思既有思想层面的杨墨和佛老对儒学的冲击，又有政治层面的焚书坑儒，再有学者各以所见为守，分离乖隔，以至大坏圣人之道，儒学面临危机。韩愈以“道统”承传者自诩，担当复兴儒学的重任。

韩愈对儒学危机的体认，获得宋代学者的认同。孙复说：“孔子既歿，七十子之徒继往，《六经》之旨郁而不章也久矣。加以秦火之后，破碎残缺，多所亡散。汉魏而下，诸儒纷然四出，争为注解，俾我《六经》之旨益乱，而学者莫得其门而入。……又后之作疏者，无所发明，但委曲踵于旧之注说而已。”^②汉时诸儒纷起注释经典，便有今、古经文之争。这不仅乱了《六经》，而且使学者不得门径。儒衰的原因在于注疏者不能发明创新，陈陈相因，使儒学教条僵死，而丧失其生命智慧。李觏在回答释老“修心养真，化人以善，或有益于世”时说：“夫所谓修心化人者，舍吾尧舜之道，将安之乎？彼修心化人而不由于礼，苟简自恣而已矣。昔孟子之辟杨墨曰：‘杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。’今山泽之臞，务为无求于世，呼吸服食，谓寿可长，非为我乎？浮屠之法，弃家违亲，鸟兽鱼鳖，毋得杀伐，非兼爱乎？为我是无君，兼爱是无父，无父无君，不忠不孝，况其弗及者，则罪可知矣。”^③佛道对儒学及国家社会之害，尤如杨墨。他们使儒教学绝道丧，国弱民贫。只有去佛道的“十害”，才能使人民乐业，国家富强。这种儒教复兴的诉求，是与国家意识相联系的。

如果说李觏从政治哲学层面反思儒衰，那么，王安石从学术思想层面反思儒衰。“然孔氏以羈臣而兴未丧之文，孟子以游士而承既没之圣，异端虽作，精义尚存，逮更煨烬之灾，遂失源流之正，章句之文胜质，传注之博溺心，此淫辞诡行之所由昌，而妙道至言之所为隐。”^④孔孟之学既遭秦焚书坑儒之灾，又遭汉儒章句传注之繁，丧失源流之正，出现“文胜质”、“博溺心”的弊端，造

① 韩愈：《与孟尚书书》，《韩昌黎集》卷十八。

② 孙复：《寄范文正公书》，《孙明复小集》，《四库全书》本。

③ 李觏：《富国策第五》，《李觏集》卷十六，第140页，北京，中华书局，1981。

④ 王安石：《除左仆射谢表》，《王临川全集》卷五十七，第361页，上海，世界书局，1935。

成“淫辞波行”昌盛，而“妙道至言”隐退的情境。

张载和二程均有鉴于儒学精髓在秦焚书后遂失的形势和汉儒“只是以章句训诂为事”^①，失却儒学真精神的情况，主张回到儒学源头孔孟那里去。张载认为，自佛教“其说炽传中国，儒者未容窥圣贤门墙”^②，又“不知反约穷源，勇于苟作”^③。只有穷儒学之源，才能体认儒学真精神，而度越“汉儒补缀，千疮百孔”的弊病，不至“沦胥其间”。程颐批评汉儒解经，“《尧典》二字，至三万余言，是不知要也。东汉则又不足道也”^④。这只能散乱破碎儒学的本真。

宋代思想家、儒学家对儒衰道盛、儒弱佛强的反思，是要重新唤起儒学的生命智慧。如此，必须从笃守汉唐对儒家经典文本的章句训诂中解放出来，从“师法”、“家法”的束缚中摆脱出来，从“疏不破注”的陈陈相因中冲决出来，只有转汉唐章句训诂之学成“六经注我”的义理之学，才能使儒学开出新生命，化解生命智慧的危机。

二、新文化新学风

宋代思想家、哲学家面对此四大冲突和危机，都怀有担当化解冲突和危机的价值自觉意识、智能创新意识、历史责任意识和忧国忧民意识。然而，学术思想的创新、哲学体系的建构，不仅需要哲学家的自觉担当，而且需要有宽容的人文语境。尽管政治、经济对哲学思想的发展有一定的影响，但比较直接的是文化政策所营造的文化氛围，特别是在中国这样一个家国同构的中央集权社会中，若无比较自由的、宽松的思想学术环境，哲学的智能创新是很难实现的。北宋的“佑文”文化政策为道学的化生提供了政治的、人身的保障。赵匡胤有鉴于唐末五代武臣拥兵自重，谋权篡位的教训，“由是大重儒者”^⑤。对儒者采取宽容和保护政策，并立下誓碑，规定“不得杀士大夫，及上书言事人”^⑥。这

① 程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第232页，北京，中华书局，1981。

② 张载：《万吕微仲书》，《张载集》，第351页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《与赵大观书》，《张载集》，第350页，北京，中华书局，1978。

④ 程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第232页，北京，中华书局，1981。

⑤ 《本纪·太祖三》，《宋史》卷三，第50页，北京，中华书局，1977。

⑥ 《君范》，《宋稗类钞》卷一，第1页，北京，书目文献出版社，1985。

就给了儒臣和士大夫以思想言论、著书立说的自由的、宽松的人文语境，使得儒臣、文官敢于针砭时弊，士大夫们亦敢于冲决传统经学权威的网罗，发扬理论思维创新的主动性，提出了种种创新的理论思维形态，推动了宋代哲学思潮的转换，开创了宋明理学的新时代。

王夫之曾说：“自太祖勒不杀士大夫之誓以诏子孙，终宋之世，文臣无斃刀之辟。张邦昌躬篡，而止于自裁；蔡京、贾似道陷国危亡，皆保首领于贬所。”^①士大夫为追求真理而“舍生取义”或“杀身成仁”，都可在所不惜，然而由于自己追求真理而累及九族甚至亲朋学生，这就比牺牲个人更可怕、更残酷，压力更大。“誓不杀士大夫”，不仅激励起士大夫们哲学思想创新的社会责任感和历史担当意识，而且让他们敢于冲决作为神圣不可侵犯的圣人之言的“五经”的权威，士大夫们发号施令“疑经改经”，纷纷发挥各自思想智慧及哲学创新精神。他们以“自作主宰”的自由主体，互相探索论争，互相启发、吸收，“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”。在哲学论争中，他们能够做到尊重“他者”，作为论争对象是互为对象，相互平等。黄宗羲描述的朱熹与陆九渊“鹅湖之会”的论争，就是体现了学术思想论争的自由性、平等性，这样才能营造良好的学术思想人文语境和文化环境，促使哲学思维的发展，这就是如王夫之所说“宋之士大夫高过于汉、唐者”^②的原因所在，也造就了新的理学哲学思潮的化生。

假如两宋的学术思想、哲学思维的论争维持在良性和学术自由的环境之中，那么，中华学术、哲学成就必将取得更加辉煌的“造极”。然而，中国的思想家、哲学家都是一身兼任、官学同位，没有纯粹的思想家、哲学家，他们既关注形而上学之道的求索，也关怀形而下百姓的日用。他们怀着“为天地立心，为生民立命”的宏大抱负，不仅为“继绝学”而提出各种创新的哲学思想、逻辑体系，而且为“开太平”而设计种种政治改革方案和主张。两者相辅相成，相依不离。这不仅制约了其哲学思维的深入和体系创新的成就，而且往往易于

① 王夫之：《太祖》，《宋论》卷一，《船山全书》第十一册，第24～25页，长沙，岳麓书社，1992。

② 王夫之：《太祖》，《宋论》卷一，《船山全书》第十一册，第26页，长沙，岳麓书社，1992。

把学术思想的论争引向政治论争，也易于把学派之间的论争转换为党派之间的斗争，把学术思想的论辩引向歧途。

“庆历新政”把一批士大夫中的精英分子推上政治舞台，他们直言说论，廉耻相尚，名节相高，成为士大夫的新风尚。“士大夫忠义之气，至于五季，变化殆尽。……真、仁之世，田锡、王禹偁、范仲淹、欧阳修、唐介诸贤，以直言说论倡于朝，于是中外搢绅知以名节相高，廉耻相尚，尽去五季之陋矣”^①。当时士大夫们为了改变国家“积贫积弱”的危机，司马光（涑学）、二张（张载、张戢兄弟，关学）、二程（程颢、程颐兄弟，洛学）、二苏（苏轼、苏辙兄弟，蜀学）都提出改革的主张。“熙宁变法”之初，其中有的支持变法，有的同情变法，也有的反对变法。张戢支持变法，二程也曾持支持态度。程颢说：“或谓：人君举动，不可不慎，易于更张，则为害大矣。臣独以为不然。所谓更张者，顾理所当耳。其动皆稽古质义而行，则为慎莫大焉，岂若因循苟简，卒致败乱者哉？自古以来，何尝有师圣人之言，法先王之治，将大有为而返成祸患者乎？愿陛下奋天锡之勇智，体乾刚而独断，霁然不疑，则万世幸甚！”^②他批驳了以更张为大害的论调，要求神宗刚乾不疑，不要因循守旧，以致败乱，要改易更张，变法图强。同时程颢既批评“徒知泥古，而不能施之于今”的陋儒之见，又批评“谓今人之情皆已异于古，先王之迹不可复于今”的“祖宗不足法”之见。^③程颢《论十事札子》在“为往圣继绝学”的思想指导下，认为“三代之法有必可施行之验”，并非都是“迂疏无用”之说。这就与王安石的“三不足畏”思想殊异，再由于改革的具体方案、方法措施的分歧，王程之间便发生冲突。“荆公尝与明道论事不合，因谓明道曰：‘公之学如上壁。’言难行也。明道曰：‘参政之学如捉风。’及后来逐不附己者，独不怨明道”^④。这种冲突往往是思想的、政治的、情感的纠缠在一起，以至荆公新学与洛学发展为互相排斥，形同水火。元祐元年（1086年），反对变法派在高太后支持下执政，熙宁新法被

① 《列传·忠义一》，《宋史》卷446，第13149页，北京，中华书局，1977。

② 程颢：《论王霸札子》，《河南程氏文集》卷一，《二程集》，第451～452页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢：《论十事札子》，《河南程氏文集》卷一，《二程集》，第452页，北京，中华书局，1981。

④ 程颐：《河南程氏遗书》卷十九，《二程集》，第255页，北京，中华书局，1981。

度，变法派遭排斥。其间程颐洛党与二苏蜀党又发生冲突，程颐遭弹劾。^① 次年被罢经筵，洛党有关人士罢外或迁职。绍圣四年（1097年），新党又当政，再贬元祐党人，程颐被送涪州编管。不断的党争使相关的士大夫精英们被党争所困囿，不能进行理智的学术探讨，特别是不能在不同意见（包括不同政见）间进行学术论辩。不同学派利用其当政的政治权势，排斥、打击异己学派，甚至利用行政手段，制造“元祐奸党”案等。这样就堵塞了不同学派之间的交流和对话，也丧失了互相汲取和融合，妨碍了北宋哲学思想更辉煌地发展。

南宋时期朝野上下为靖康之耻所笼罩，抗金成为首务。政治论争主要围绕战与和而展开，哲学思想的论辩还可在一定学术范围内进行，而较少受党争的干扰。如朱熹与陆九渊鹅湖之会的论争，朱熹与陈亮王霸义利之辩等。然而一旦卷入政治斗争的漩涡，也难逃被打击的后果。朱熹就是在赵汝愚与韩侂胄的政治斗争中被牵涉，而成为“伪学逆党籍”中的重要一员。破坏了自由的、平等的对话和辩论的氛围，于学术思想、理论思维的发展大有妨碍。中国的学术思想、理论思维总是在与政治的千丝万缕的联系中发展——压抑——发展。这就是说，尽管政治干预学术思想、理论思维，但学术思想、理论思维有其特然卓立的品格，有其自身内在逻辑发展的理路，因此，哲学理论思维在“不杀士大夫之誓”的人文环境中，以士大夫自觉担当创新哲学理论思维、重构伦理道德、重建价值理想的思议下，两宋哲学理论思维仍然争得卓越发展的空间。既为化解所面临的四大冲突和危机营造了良好的外在因缘，也开发出士大夫们智能创造理论思维、价值理想的潜能，激荡起转隋唐儒释道三教之学为宋明理学的哲学思潮。

三、理学思潮的演变

从理学哲学思潮自身逻辑演进来看，经历了开创、奠基、集成、解构、总结等阶段。前人也曾对理学哲学思潮演进的阶段性做过思议。如黄宗羲说：“有

^① “左谏议大夫孔文仲言：谨按通直郎崇政殿说书程颐，人物纤污，天资俭巧。贪黷请求，元无乡曲之行；奔走交结，常在公卿之门；不独交口褒美，又至连章论奏；一见而除朝籍，再见而升经筵。臣顷任起居舍人，屡侍讲席，观颐陈说，凡经义所在，全无发明，必因藉一事，泛滥援引，借无根之语，以摇撼圣听，推难考之迹，以眩惑渊虑。”参见《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，第445页，北京，中华书局，1981。

宋以来，所未有也。识者谓五星聚奎，濂洛关闽出焉；五星聚室，阳明子之说昌；五星聚张，子刘子之道通，岂非天哉！岂非天哉！”^①他以五星聚奎、聚室、聚张，来诠释理学思潮演进的三个阶段。所谓五星，是指金木水火土，五星会聚二十八宿^②中奎、室、张的天文现象，来说明理学思潮的变化。其意是说当五星聚会在西方七宿中的奎宿时，为理学从开创、奠基到集成时期，其时濂学、洛学、关学和闽学四大理学主流派相继化生；当五星聚会在北方七宿中的室宿时，为理学转向解构时期，王阳明心体学昌盛流行，王廷相等气学复兴，程朱道学面临心体学、气学学的解构；当五星聚会在南方七宿中的张宿时，为刘宗周会通和总结理学时期。黄宗羲将其老师刘宗周的蕺山学派与程朱道学、阳明心体学鼎足而三。由于王夫之与黄宗羲为同时代的人，所以船山学未在黄宗羲的视野之内。黄宗羲理学哲学思潮演进三阶段说，虽显简要，然基本上符合理学主流派演进的价值指向。

理学思潮的开创与当时“庆历新政”的社会改革运动有一定联系，社会改革运动唤发了思想家的智能创新思想，使他们从唐至宋初在政治、经济、伦理层面批判佛道思想的老套子中度越出来，转而从理论思维的“本然之全体”上思议融突儒释道三教，理学的开创，标志着儒释道三教兼容并蓄的文化整合方法的落实。

周敦颐被后来道学家推为理学开山者、理学哲学思潮的奠基者。二程曾师从周敦颐，又同邵雍交往密切。另一奠基者张载不仅与二程有叔侄关系，而且能互相交流探讨学术思想。二程和张载之所以为理学哲学思潮的主流派和奠基者，是因为：其一，凸现了理气范畴在理学中的重要地位，为理学家追求自然、社会、人生的“所以然”与“所当然”奠定了逻辑基础。其二，在探赜自然、社会、人生内在根据上，和在心性、格致、知行等方面，他们提出了诸多备受

① 黄宗羲：《忠端刘念台先生宗周》，《明儒学案》卷六十二，《黄宗羲全集》第八册，第891页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 二十八宿是中国古代天文学对天体黄道、赤道附近恒星所作的区域划分，春秋时已有。如东方七宿是角、亢、氏、房、心、尾、箕；北方七宿是斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方七宿是奎、娄、胃、昂、毕、觜、参；南方七宿是井、鬼、柳、星、张、翼、轸。为东、北、西、南二十八宿。

后世所关注的哲学命题和诠释范畴，为理学思潮进一步发展开拓了广阔的思维空间。其三，张载和二程哲学地体现了其道体形而上学与伦理学的融合，使儒教伦理获得了哲学本体论的逻辑支撑，他们视“人性”为“天理”，将人伦秩序形而上化，道德精神本体化，在天人和合的框架内建构了理学的价值可能世界和精神家园。其四，辟佛道二教。张、程超越了韩愈未能从本然之全体上和孙复、李觏等从政治伦理上批佛道二教思想的局限，从理论思维上融突二教思维，“统合儒释”，在互动对话、互补互济中，开出新思维、新哲学。尽管张、程因在批判与吸收佛道思想的侧重面、方式方法上不同，而有其不同的特色，但殊途同归，他们为理学思潮的哲学核心话题、理气心性话题作了精到的诠释，成为宋元明清理学家不断思议和诠释的范畴，并借以构建各不相同的哲学逻辑结构。

宋明理学哲学思潮经北宋百余年演化，到南宋渐趋成熟，著名理学家辈出。朱熹作为道学的集大成者，在南宋学派涌现、众星聚奎中，脱颖而出。朱熹的思想体现了历史的脉搏、时代的精神，成功地化解了当时所面临的外来文化的冲击、理论形态的转型，以及重建价值理想、精神家园的挑战。他的哲学思维逻辑结构“致广大，尽精微，综罗百代”^①，被认为是孔孟以来中国文化之集大成者。他融合儒、释、道及诸子各家之学，而归宗为儒。他把自然、社会、人生，以及生存世界、意义世界和可能世界都统摄在其博大深奥的理学思维逻辑结构之内，成为中国哲学发展的一个高峰。

与朱熹同时，湖南有湖湘学派，浙江有永嘉学派、永康学派、金华学派（婺学），江西有金溪学派（陆学）等。他们之间互相论辩，切磋学术，或集会，或访问，或通信，往来密切，互相促进。在较为宽松的文化氛围、人文语境中，构建了自由创造理论思维的平台，从而结出丰硕的哲学成果。

朱熹、张栻、吕祖谦齐名，被称为“东南三贤”。陈亮说：“乾道间，东莱吕伯恭、新安朱元晦及荆州（张栻）鼎立，为一世学者宗师。”^② 淳熙间

^① 黄宗羲：《晦翁学案》，《宋元学案》卷四十八，《黄宗羲全集》第四册，第816页，引全祖望语，杭州，浙江古籍出版社，2007。

^② 陈亮：《与张定叟侍郎》，《陈亮集》卷二十九，第322页，北京，中华书局，1981。

(1174—1189)，张栻、吕祖谦卒，永嘉之学与闽学及江西之学遂成鼎足而三。全祖望在《水心学案序录》中说：“乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱、陆两派，而水心断断其间，遂称鼎足。”^①朱熹继二程、张载，融合佛道，而成“道学”之集大成者。陆九渊发挥程颢，而自成“心学”。陈亮、叶适等间接继王安石的事功和革新思想，而成事功之学。朱、陆卒后，两家各成门户，互为水火。朱陆异同之争，成为学术界的大“公案”，一直延续到明清。

元代“设科取士，非朱子之说者不用”^②，并将其“定为国是”，使“学者尊信，无敢疑贰”^③，故朱子学作为官方意识形态被强化，陆学受压抑，以至逐渐湮没无闻。明初，“颁科举定式，初场试《四书》义三道，经义四道。《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》、朱子《本义》，《书》主蔡氏（沈）《传》及古注疏，《诗》主朱子《集传》……”^④朱棣敕胡广等纂修《四书大全》、《性理大全》，都主朱子学。一时宋濂、方孝孺、薛瑄等都为朱学矩矱。再由于官方的倡导，便左右学风，其结果造成：一是，以朱子学为正统，视其他学说为异端邪说，扼杀了学术争鸣的空气，亦限制了朱子学自身的发展。二是，朱子学既为科场所主，便成为士子们死背硬记的伦理教条，猎取功名利禄的知识工具。朱子学渐次僵化，丧失了作为价值理想和精神家园的功能，削弱了朱子学内在的生命智慧。三是，朱子学内在道德理性与现实感性之间的冲突更加暴露，便孕育了王守仁思想的产生，开出了对程朱道学的心学解构。

“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。”^⑤黄宗羲称陈献章和王守仁“两先生之学最为相近”^⑥。陈氏弟子湛若水与王守仁本有学术往来，然而王守仁从不提与陈氏学术关系，并以直承陆九渊“心学”之旨自诩。在朱熹“道学”居统治地位的时候，凡与朱子学不合之处，均被视为异端。虽王守仁“范围朱

① 黄宗羲：《宋元学案》卷五十四，《黄宗羲全集》第五册，第106页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 《儒林一》，《上饶县志》卷十九。

③ 虞集：《跋济宁李璋所刻九经四书》，《道园学古录》卷三十九。

④ 《选举志二》，《明史》卷七十，第1694页，北京，中华书局，1974。

⑤ 黄宗羲：《姚江学案》，《明儒学案》卷十，上海，商务印书馆，1933。

⑥ 黄宗羲：《白沙学案》，《明儒学案》卷五，《黄宗羲全集》第七册，第78页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

陆而进退之”^①，并编《朱子晚年定论》，说明朱熹晚年和陆九渊学旨不违，但实是对朱熹道学的解构。在这种情况下，王守仁以陆九渊为旗帜，不仅是其思想内在逻辑的必然发展，而且是宣扬其学说，减轻舆论压力的需要。虽然程、朱“道学”，陆、王“心学”同属宋明理学主流派，但宋明理学发展到王守仁及其门弟子，便逐渐显现其解体态势。王夫之说：“王氏之学，一传而为王畿，再传而为李贽，无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴，中国沦没，皆惟怠于明伦察物而求逸获，故君父可以不恤，肤发可以不顾。”^② 陆子静出而宋亡，其流祸一也。“心学”的分化、解构乃是王守仁哲学思辨结构内在逻辑发展的必然。作为理学的整个行程，“心学”的解构，亦标志着整个理学走向解构。

王夫之在这种情况下，忧国忧民，在抗清失败、南明腐败的颠沛流离中，对宋明理学有了更深入的体验。他出入佛道，以“六经责我开生面”的精神归宗和发扬儒学为职志。他所谓的“生面”，是试图在儒学，特别是宋明理学中开出新的生命智慧，相对于程朱、陆王而开出新的路向。这便是“希张横渠之正学而力不能企”^③，他以张载之学是孔孟之后的“正学”。“孟子之功不在禹下，张子之功又岂非疏浚水之岐流，引万派而归墟，使斯人去昏垫而履平康之坦道哉！”^④ 故此张子的“正学”，实乃孔孟以来之“正学”，由此而发宋明理学中气体学一脉，在罗钦顺、王廷相、吴廷翰之后，而成为气体学的集大成者，把中国哲学中的气体学发展到一个高峰。

四、理学的延续

理学的总结，蕴涵着对宋明天理价值观的解构。明清之际的思想家、哲学家在“天崩地解”的悲愤中，激起了对明代意识形态和朱王空疏而不着经济事功的批判，甚至把批判的矛头直指君主专制制度的最高统治者君主。“天下之大

① 黄宗羲：《师说·王阳明守仁》，《明儒学案》卷首，《黄宗羲全集》第七册，第15页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 王夫之：《可状篇》，《张子正蒙注》卷九，《船山全书》第十二册，第371页，长沙，岳麓书社，1992。

③ 王夫之：《自题墓石》，《薑斋文集补遗》，《船山全书》第十五册，第228页，长沙，岳麓书社，1992。

④ 王夫之：《张子正蒙注序论》，《船山全书》第十二册，第12页，长沙，岳麓书社，1992。

害者，君而已矣”^①。指斥君主为独夫，视如寇仇。意蕴着民权思想的跃动和新的理论思维形态转生的可能。然而，这种可能性的机遇在清入关后又丧失了。清兵在南京、江阴的屠城，以“扬州十日”、“嘉定三屠”惊天下，中原和沿海的农业文明和城镇工商文明被破坏殆尽，加以实施严格的海禁，由明代所复苏的宋代商品经济中所蕴涵的资本主义因素，又一次夭折了，为中华民族的落后种下了祸根，使中华文明与西方文明的差距逐渐拉大。

清代在学术思想方面实行惨绝人寰的文化恐怖主义的文字狱，桎梏了理论思维的义理创新。同时，清代统治者又把已遭心体学和气体学批判和破绽已显的程朱道学提升起来。康熙命熊锡履、李光地等编《朱子全书》，并亲自作序：“二程之充养有道，经天纬地之德，聚百顺以事君亲，前儒已诵之矣。至于朱夫子集大成而绪千百年所绝传之学，开愚蒙而立亿万世一定之规，穷理以致其知，反躬以践其实。释《大学》则有次第，由致知而平天下，自明德而止于至善，无不开发后人而教来者也。……虽圣人复起，必不能逾此。”^②把朱熹崇尚为圣人，并认为即使圣人复起，也不能超过朱熹，由于最高统治者的提倡，程朱道学作为统治者的意识形态地位更进一步得到加强，学术界、思想界只能严遵程朱思想的一定之规。虽后来戴震、颜元对程朱道学有所批评，但其作为统治意识形态已不可动摇。即使是戴、颜以及后来与程朱道学持异见者，也未离宋明理学哲学思潮中的陆王心体学，或张（载）、王（夫之）气体学，以至现代新儒学接着程朱讲的“新理学”，接着陆王讲的“新心学”，接着张王讲的“新气学”，其核心话题仍是理气心性，其依傍的诠释文本仍是《四书》，因此说，现代新儒家是宋明理学延续，是为理学延续期。

① 黄宗羲：《原君》，《明夷待访录》，《黄宗羲全集》第一册，第3页，杭州，浙江古籍出版社，2007。

② 《御制朱子全书序》，《朱子全书》第二十七册，第845页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002。



目 录

引 言	1
第一章 宇宙的化生	7
一、闻天地之数	8
(一) 天地人物的生成	9
(二) 天数与地数	12
(三) 太极的作用	16
二、先天学的“心法”	18
(一) 心迹、图“中”与心法	19
(二) 一分为二	23
(三) 先天图与“数往”“知来”	28
(四) 一生二与一二之间	33
(五) 太极、人极与“一实万分”	46
第二章 保合太和说	56
一、“保合太和”意义的发掘	56
(一) “保合太和”与皇权的昭示	57
(二) 太和“中涵”两体	58
(三) “始终条理”与重“时”	61

二、太和与阴阳的保合	63
（一）胡宏的阴阳和合	64
（二）朱熹论阴阳二气的保合	66
三、太和一两与阴阳一字	77
（一）王夫之的太和论	77
（二）阴阳两字又是一字	83
第三章 形而上下说	87
一、形而上下说的字面意义	87
（一）《系辞》的形而上下之说	88
（二）唐代经学对“上下”问题的认识	90
二、宋代理学家的形而上下说	93
（一）张载与二程的形而上下说	93
（二）湖湘学的道器“非异体”说	98
（三）朱熹的道器一物与理气二物说	102
三、明清气学对形而上下说的总结	111
（一）明中期气学对宋学的承接	111
（二）明清之际王夫之的“天下惟器”说	113
（三）戴震对形而上下的重新解释	122
第四章 继善成性说	127
一、继善成性说在宋代的兴起	127
（一）继善与性善	128
（二）胡瑗、周敦颐的初步辨析	129
（三）张载“继继不已”的继善成性说	133
（四）二程与苏轼的继善成性说	140
二、朱熹对继善成性说的规范	146
（一）“继善成性”的字义	146

(二) 多层面多角度的展开	149
三、明代易学哲学在“述朱”中发展	158
(一) 薛瑄对继善成性的解说	159
(二) 蔡清对朱学的折中和修正	163
四、继善成性说在王夫之的总结	168
(一) 道善性之“序”与“继”的地位	169
(二) 善、性先后与孟子性善	172
(三) 性、才之分及对张载“善恶混”的修正	175
第五章 生生之谓易	178
一、传统儒学的“生生”说	178
二、宋初学者之论“生”意	180
(一) 胡瑗论“生”及其与前后思想的关系	180
(二) 欧阳修的“天地以生物为心”	183
三、张载、二程的“生生”论说	184
(一) 张载论“易简”和“生物为本”说	185
(二) 二程的“动之端”为心和乾元生生说	187
四、朱熹易学哲学的“生生”之说	191
(一) 乾主生而坤成物	191
(二) 如何是“天地生物之心”?	193
五、王夫之的“生”意体系	202
(一) 乾坤并建的生生之基	202
(二) 动态生生的天地之心	207
结 语	213
参考文献	218
跋	221

引言

理学是中国古代社会后期占主导地位的哲学思维形态，是中国古代哲学和文化发展走向“造极”高峰的根本理论标志。儒学的发展在经历了长期的不景气之后，自宋代开始复兴，传统儒学也相应变型为新儒学。产生于北宋中期的理学，集中体现了宋代学术繁荣兴盛的面貌，随后历元明至清，影响中国社会和文化至巨。

理学是儒学在宋代的新生，又称“新儒学”，新儒学之“新”面貌，最突出之点就在于对汉唐儒学的整体否定，它是中国古代学术发展中最具特色的“破旧立新”。理学的理论创造和社会对理学的选择这一“内外交相合”的结果，最终造就了宋明新儒学——理学在整个中国学术领域的中心地位。

但是，新儒学与“旧儒学”又具有割不断的历史联系。一方面，它是在上千年儒学发展孕育的母体中的变革，离不开儒学自身的资源浇灌；另一方面，它是吸收佛、老等各家学术精华而结出的硕果，对传统儒学资源实现了批判性再造。在这一过程中，作为既是传统儒学的基本经典又是新儒学创生的现实资源的《周易》和易学，最充分地体现了这种继承和创新互动互促的思想特色。

宋代理学的理论创造，与《周易》的文本和易学的思辨密不可分；宋代主要的理学人物，几乎没有不研究《周易》并进行相应的学术创作的。

从宋初“三先生”中的代表胡瑗，到被公推为理学奠基人的北宋“五子”，其学术创造总体上就是围绕着《周易》和易学研究来进行的：胡瑗的《周易口义》开宋代义理易学的先河；邵雍和周敦颐注重的“理性命”之辨都导源于《周易》；邵雍的《观物》内外篇和先天象数学在易学发展史上具有划时代的意义；周敦颐的两部主要著作《太极图说》和《通书》另名便叫做《太极图·易说》和《易通》；张载的《横渠易说》与他的哲学创造过程是同步的，其成果最后被概括在《正蒙》之中；而二程最重要的学术专著就是程颐的《（伊川）易传》，它是二程理论体系集中和系统的阐发。从“五子”往后，无论是道学系的朱熹、性学系的胡宏、张栻，还是心学系的杨简，其易学研究成果都成为理学理论创造的基本构架；即便是不喜著述的陆九渊，作为其学术标识的“易简”工夫，亦是从小《周易》中得来。

如此一种继承和创新相互发明的学术发展模式，在中国历史上可以说从来就是如此，前人的思想资料和学术成果总是后人进行研究的基本理论来源。中国哲学所具有的经典注疏或曰解释的传统，从汉代经学的产生就已经开始了。后来者对于前者的思想，是在继承的形式下进行的创新，而这在易学的发展中又体现得特别明显。孔子讲他治学的基本主张是“温故而知新”^①，用《周易》的话来说，这就是《说卦传》所说的“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也”。“数往”与“知来”并重，“知新”在“温故”之中。但认识的目的说到底是为“知新”，“知来”，故“温故”是为“知新”、“数往”是为“知来”服务的。也正因为如此，《周易》最终提倡的还是“知来”的“逆数”。

在整个中国哲学典籍中，《周易》的历史连续性是最突出的，自它问世以后便从未间断过。秦到两汉，《周易》研究总体上都采取的是象数学的方法，这是汉易的主流。但其中也有不同的特点：西汉易学，包括取象说、卦气说和阴阳灾变说等，虽然主流是象数学，但其中也有不重象数的费直一派的易学，他们以《易传》解经，强调义理，后来成为魏晋义理派易学的开端；而道家以黄老

^① 《论语·为政》。

思想解《易》又影响到儒家，扬雄的《太玄》可以说是《周易》与《老子》思想结合的产物。

东汉中期以后，经学大师马融、郑玄、荀爽、虞翻等人，主导思想虽然仍属于象数一派，提倡卦变说、五行说等，但显然也受到了费氏易学的影响，表现出对于探寻义理的兴趣；道家易学在这一时期已替换为道教易学，汉末炼丹家魏伯阳的《周易参同契》进一步使《易》与黄老融合，将卦气说与炼丹术结合了起来。到魏末晋初，经学大师王肃排斥汉易的象数方法而继承了费氏易学的传统，以《易传》义理解经，批评一代宗师郑玄不合孔子之教，破坏了古文经学的家法，在当时具有非常大的影响。

可以说，易学发展到汉魏之际，作为其理论代表的互体、卦气、卦变、纳甲诸法，实际上已经成为了易学学术进一步发展的阻碍。易学和哲学要发展，就必须要有新的思路，社会普遍地出现了要求变革的呼声。正始时期的何晏、王弼、钟会等名士，吸取古文经学派和王肃的以《易传》义理解经的精神，特别是由道家而来的自然无为、简洁明快的治学风尚，正式开始了学术的变革。

就文本而言，道家学术对儒学的影响，在汉魏时期最为明显的动向，就是从易学发源的，通过《周易》这一部儒道共同崇奉的经典，使在社会政治思想方面互相对立的儒道两家，在易学研究上却站到了一起。可以说，魏晋时代所有《周易》方面的著作，都是儒道兼综的结果。《周易》研究为玄学的兴起，埋下了最初的伏笔。

从理论上说，《周易》本是圣人为“顺性命之理”而作。立“三才”之道于一“易”之中，通天道以谋人事，“继善成性”、“穷理尽性”以会通天人。然而，《易传》作者发明的这一《周易》的本质，却基本不为汉代的易学大师们所知，它是魏晋玄学家对《周易》再发现的产物。以王弼为代表的魏晋易学的变革，在学术史上影响深远。东晋名士孙盛曾评论说：

《易》之为书，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此？世之注解，殆皆妄也。况（王）弼以傅会之辨而欲笼统玄旨者乎？彼其叙浮义则丽辞溢目，造阴阳则妙颐无间，至于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆摈落，

多所不关。虽有可观者焉，恐将泥夫大道。^①

孙盛不满于王弼的《周易注》，但其所言王弼对爻变、卦气、五行等象数易的“摈落”却是实情。至于由此将“泥乎大道”，则在于孙盛与王弼的立足点有所不同：王弼是倡“忘象得意”的，故须“摈落”易象；而孙盛则是主张“易象妙于见形”的，故不能离开象、形。^② 所以他认为王弼之论桎梏了《易》之大道。但不论是王弼还是孙盛，他们所由讨论的形、象、意的本身，就已经是建立在以象数易学为主导的汉易的变革的基础上了。

由于这一变革，魏晋义理易学正式出现于中国哲学的舞台，此后，以义理为主又兼顾象数成为易学发展的主流。易学在汉魏之际的哲学变革中成为新的哲学形态——魏晋玄学的重要思想资源和理论催化剂。与此类似，宋代易学对于理学的产生，也起到了几乎同样的先行者的作用。

事实上，原始儒家经典中，能够适应宋明哲学发展要求的最重要和最恰当的文本就是《周易》。五经中的其他经典，如《尚书》、《礼记》等等虽然也受宋儒重视，但大都重在其部分篇章和节文；《春秋》虽然是全书一体，但明显侧重于社会政治思想而非典型的哲学理论。只有《周易》既是全书一体，又集中体现了先秦儒学的义理思辨。虽然玄学曾经以义理学取代象数学而推动了易学和哲学的发展，但玄学的重心主要落在有无、言意等问题上，对于后来在中国哲学理论体系中最为重要的太极生成论、上道下器说和穷理尽性的思辨等重要资源，玄学家们囿于自己的理论兴趣和时代使命，是没有注意到的。

比方，《周易》和易学能够与理学的创生和发展联系在一起，离不开对《周易》主要是《易传》思想内容的发掘。《周易·系辞下》在文中提出了中华文明的起源说，描述了中国社会从渔猎到农业、到市场交换再到依靠天命和奉行无为的社会政治主张出现等历史发展轨迹。但进入汉唐时期，儒家学者似乎“忘记”了哲学是文明的精神标志，文明的起源同时意味着哲学的萌发。故他们对

① 《魏书·钟会传》附，《三国志》卷28。

② 参见《世说新语》上卷下《文学第四》，《世说新语笺疏》（修订本，余嘉锡笺疏），第238页，上海古籍出版社，1993。亦可参见《晋书》卷82《孙盛传》。

“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”^①的认识，只是放在对圣人神奇智慧的称颂上，对作者强调的圣人创制八卦的哲学目的——“以通神明之德，以类万物之情”的揭示，对于“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”^②的性命义理的探寻，就只有留待后来的哲学家了。宋代新儒学产生，是与《周易》蕴含的这些价值源泉的再发现分不开的。^③

正是因为如此，宋代的新儒家们可说是毫无顾忌地将汉唐儒家学术整体地予以否定，大胆宣称自己的理论创造是替往圣“继绝学”。其实，“继”本身亦只是幌子，学术创新才是目的。他们或者对“绝学”本身表示怀疑，欧阳修著《易童子问》，便明确提出《十翼》除《彖》、《象》外非孔子所作；或者假借《易传》所说，敷衍出一整套影响深远的河图洛书之学、先天后天之学、一分为二之说，等等。检视他们的心路历程，其学术造诣，不论是出于“自家体贴”，还是“自得”于先秦孔孟，目标都集中在打造天理照耀下的精神世界。依凭于此，他们“遥接”起先秦孔孟的真经，重塑了儒家的道统，发掘出在传统儒家尘封了上千年的“不可得而闻”的“性与天道”，最终拨开了遮蔽在儒家形上学天空中的乌云，使性命义理之学昭然大明于天下。

然而，理学家得以自诩的这些理论创造或历史功绩，多半又是要放在理学道统论的立场上才能成立。汉唐的历史，既然是“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”的“被人作坏”^④的历史，当然就只能被彻底地否定。道统论作为一把标尺，既是为儒家学者与佛老争中国学术的正统服务，也是为排挤杂于佛老、杂于功利的儒家各派提供理论支持，以便“专以心性为宗主”，构筑起以理、气、性、心等基本范畴为核心的哲学理论体系。但如果不谈道统论而是返回到易学哲学的发展史自身，不论是从利用《周易》

① 《周易·系辞下》。

② 《周易·说卦》。

③ 鉴于《周易》的哲学思想主要体现在《易传》之中，所以本书讨论《周易》和易学，主要都是围绕传文部分进行。

④ 朱熹：《答陈同甫》，《朱文公文集》卷三十六，《四部丛刊初编》缩印本，第579页，上海，商务印书馆，1936。

的经典，还是承接历代易学的研究成果来说，易学都从来不是“绝学”。不用说至今人们还在享用的汉以来象数、义理两大易学流派贡献的大量思维成果，仅从宋儒对玄学义理思辨的承接弘扬看，宋明学者都是有所接闻才有所创造的。

综合起来，连续性和断裂性是包含易学哲学在内的中国哲学发展的双重属性，二者实际上又相互发明。新儒家们既是站在层层累积的前人成果基础之上走向前进，又自觉要求截断汉唐而直取先秦易学元典，从而在经典阐释中提出了许多的真知灼见，其中有不少切切实实是出于“自家体贴”。这种既有继承又贵在创新的易学哲学的发展道路，最终保证了宋易能够超越汉易而开创易学哲学研究的新局面并产生新成果。

第一章

宇宙的化生

被誉为中国古代四大名著之一的吴承恩的《西游记》，产生于明代中叶，而这在中国哲学史上，正处在继宋代理学之后的又一个理学繁荣的时代。对于本来就是以茫茫宇宙作为故事背景的《西游记》来说，宋代理学奠基人之一邵雍论宇宙生成和演化的学说，自然地成为了吴氏发挥其文学想象力的最佳理论指导。整部《西游记》也正是由此而开篇的。所谓“欲知造化会元功，须看《西游释厄传》”^①也。

《西游释厄传》是《西游记》最初的版本之一。吴承恩以为，要想知晓“造化会元功”，阅读记载唐僧遭受厄运的《西游记》是最为方便的法门。因为它本就是按照邵雍的元会运世之说重构易学宇宙生成论的结果，天地变化的“大数”和天地人生成的奥秘都蕴藏于其中。

^① 吴承恩：《西游记》第一回，第1页，北京，人民文学出版社，1980。

走进《西游记》篇首，迎面而来的文字就是：

盖闻天地之数，有十二万九千六百岁为一元。将一元分为十二会，乃子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥之十二支也。每会该一万八百年。且就一日而论：子时得阳气，而丑则鸡鸣；寅不通光，而卯则日出；辰时食后，而巳则挨排；日午天中，而未则西蹙；申时晡而日落酉，戌黄昏而人定亥。譬于大数，若到戌会之终，则天地昏曜而万物否矣。再去五千四百岁，交亥会之初，则当黑暗，而两间人物俱无矣，故曰混沌。又五千四百岁，亥会将终，贞下起元，近子之会，而复逐渐开明。邵康节曰：“冬至子之半，天心无改移。一阳初动处，万物未生时。”到此天始有根。再五千四百岁，正当子会，轻清上腾，有日有月有星有辰。日月星辰，谓之四象。故曰，天开于子。又经五千四百岁，子会将终，近丑之会，而逐渐坚实。《易》曰：“大哉乾元！至哉坤元！万物资生，乃顺承天。”至此，地始凝结。再五千四百岁，正当丑会，重浊下凝，有水有火有山有石有土。水火山石土，谓之五形。故曰，地辟于丑。又经五千四百岁，丑会终而寅会之初，发生万物。历曰：“天气下降，地气上升；天地交合，群物皆生。”至此，天清地爽，阴阳交合。再五千四百岁，正当寅会，生人生兽生禽，正谓天地人，三才定位。故曰，人生于寅。^①

这一段文字不短，但要切实领会其意，需要更多的文字来解释。因为，只有对邵雍（康节）易学的宇宙生成模式有一个基本的了解，才可能真正明白作者这里对孙悟空出世之前的宇宙状况的描绘。那么，必然的要求，就是首先需要进入到邵雍论宇宙生成的义理框架。

一、闻天地之数

南宋初年，湖湘学派的实际创立者胡宏在论定邵雍在理学史上的贡献时曾说：“西洛先觉邵雍氏作《皇极经世》书，纪尧即位之年，起于甲辰。惟雍精及

^① 吴承恩：《西游记》第一回，第1~2页，北京，人民文学出版社，1980。

天地之数，必不妄也。故用之以表时序事，庶几其可以传信乎！”^①邵雍的天地之数在“表时序事”、即阐释天时和叙说人事的天人生成演化理论上，是值得运用和传承的。正因为如此，他将邵雍与周敦颐、张载和程颢、程颐兄弟“五子”概括为一个整体，将其作为宋明理学的共同奠基人。胡宏的这一观点后来得到了宋明理学家的一致认同而成为理学史上的定论。

（一）天地人物的生成

与其他“四子”的理论贡献集中在理学的义理思辨一方相比，邵雍为何能以“精及天地之数”的特长跻身于理学奠基人的行列呢？这就需要具体来认识一下邵雍所论“天地之数”的宇宙构成学说。

天地之数的概念出自《周易·系辞上》。其言曰：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”邵雍概括说：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。参伍以变，错综其数也。如天地之相冲，昼夜之相交也。”^②天数五个，一、三、五、七、九；地数五个，二、四、六、八、十。五天数相加，得数为二十五；五地数相加，得数为三十。天数二十五加地数三十，得数为五十五。《系辞上》认为这个“五十五”是天地变化和鬼神（阴阳屈伸往来）的原因和奥妙所在。邵雍则强调这个五十五的天地之数是变化不定的，其间交互错杂，可以有多种多样的组合方法，这就如同天地之气的相互冲和或昼夜寒暑的相互交替一样，都是为解释现存宇宙的合理性及其多种多样的象征意义的。

事实上，《西游记》开篇所说的天地之数，便是利用邵雍所创立的元会运世学说，来具体彰显天地人物生成演化的历史过程。在邵雍，一元即是一个具体宇宙过程的生灭周期。一元有十二会，一会有三十运，一运有十二世，一世有三十年；一共是十二万九千六百年。一元有十二万九千六百年，一会有一万零

^① 胡宏：《皇王大纪论·开辟纪年》，《胡宏集》（吴仁华点校），第221页，北京，中华书局，1987。

^② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第37页，上海古籍出版社，1992。

八百年，都属于“大数”，在没有今天的阿拉伯数字的前提下，计算起来比较麻烦。不过，在古人那里，有一个很好的简约化的方法，那就是在易学的氛围中，在一切都是阴阳的对立运动的前提下，可以将一元还原为一年甚至一日来加以考察。因为整个宇宙的生成，一年或一日，都是同一个阴阳消长交替的循环运动。譬如一日之中，从阳气始生，经日出正午、日落黄昏到中夜人定，正构成一个以太阳升降为周期的阴阳生灭运动；而“譬于大数”即回到天地始终，则到第十二会（亥会）之末，万物人类一切毁灭，宇宙退回到混沌的时代。与此同时，贞下起元，亥会转向子会，一个新的宇宙重新开始生成。所以，《西游记》引邵雍的《冬至吟》诗作为总结。其诗之全文是：

冬至子之半，天心无改移。一阳初起处，万物未生时。玄酒味方淡，大音声正希。此言如不信，更请问庖牺。^①

冬至是一年阴到极至、静到极至而阳气重又萌动初起之时。但在冬至正点，一阳初起仍属潜在，尚未表现出来，天地之心或曰天地的本性仍然是以阴、以静为主导。这就如同古代祭礼中代酒的清水本身无味，幽微之音未能闻其声一样。当然，从历史的角度看，伏羲（庖牺）画八卦时，尚无后来复卦《彖辞》据一阳初现于下而有的“复其见天地之心”之言，但邵雍既已按其“八卦相错”和“一分为二”说构成了伏羲六十四卦图，将“复其见天地之心”的思想系于伏羲，也就是可以理解的。

然而，此时尽管味淡声稀，却潜伏着宇宙生成的必然，是天地万物生成的最初发端。所以说是“天地有根”。再过若干许年的孕育，当子会的时候，轻而清之气上浮为天，日月星辰“四象”生成，这就叫做“天开于子”。子时正时当“会”第五千四百年，按年月算在（夏历）第十一月（冬至），按日算在夜半十二时（零时）。“三皇”之“天皇”正是在此时萌生。

围绕子会的“天开”是一个漫长的岁月，子会将尽而转生丑会，又是一万

^① 邵雍：《击壤集》卷十八，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，第145页，台北，台湾商务印书馆，1986。

零八百年，重浊之气慢慢沉积凝结，大地逐渐坚实，水火山石土之“五形”确然成立。但《西游记》引来乾坤二卦《彖辞》所说“大哉乾元”，“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”进行概括，显然是循守《易传》的阴以从阳为己任的阳主阴从的原则的。同时，天先成而地后凝的模式显然也是服从于同一的目的，而与通常轻清之气上扬、重浊之气下沉，一分为二地完成天地的开辟图式有别。此外，这里的“五形”与五行生成说的“五行”形式上有别，但也不是不可以协调，即木生于山而金藏于石，故“五行”也可以表现为“五形”的形态。是为“地辟于丑”，丑时正时当“会”第一万六千二百年，按年月算在（夏历）十二月（腊月），按日算在凌晨二时。“三皇”之“地皇”在此时而形成。

宇宙生成的第三个阶段是万物人类的出现。有了天地之后，由丑会到寅会，天气下降而地气上升，天地之气交合感应，万物“自生”于其中。虽说禽兽与人类生成都是阴阳气凝聚的产物，原则上并未有先后轻重，但毕竟人类处于中心的地位，所以说是“人生于寅”。寅时正时当“会”第二万七千年，按年月算在（夏历）第二年正月，按日算在凌晨四时。从历史和文明的发展说，“人生于寅”的意义要远大于天开、地辟。事实上，正是因为有了人，才有了人类所称的“天”和“地”。人类在天地之间看起来虽然显得渺小，但她却可以凭借自己的智慧作为万物的代表而与天地相并立。邵雍故以人立于天地之间作为宇宙生成一个阶段的结束。“三皇”之“人皇”的生成阶段，也就不像天开地辟那样以天地自身的产生作为阶段性标志，而是以突出人的意义的“三才定位”为基准的。

在这里，对于“天开于子，地辟于丑，人生于寅”各自所对应的时间，邵雍的“冬至子之半”已说得很清楚，《西游记》的解释亦是准确地反映了邵雍的思想的。即将十二支各自分为“再（初）……正当（正）”两个阶段，天开、地辟和人生都是到“正当”（即每一支之“中”或“半”）时产生。所以三者分别是第五千四百年、一万六千二百年和二万七千年。因为阴阳的交替总是在一方势力发展到极致或“中”之时，而非到该支或“会”的结束之时。后者分别意味着第一万零八百年、二万一千六百年和三万二千四百年。

邵雍元会运世的宇宙生成周期说，对后人影响很大，当然后人于继承中又有所发展。比方宋代易学议论宇宙的生成毁灭，程颐加上了“动静无端，阴阳

无始”，胡宏则强调“一气大息，震荡无垠”，更为突出毁灭一方和轮回的意义。朱熹对此曾有一个总结。他说：

康节以十二万九千六百年为一元，则是十二万九千六百年之前，又是一个大辟闾，更以上亦复如此，直是“动静无端，阴阳无始”，小者大之影，只昼夜便可见。五峰所谓“一气大息，震荡无垠，海宇变动，山勃川湮，人物消尽，旧迹大灭，是谓洪荒之世”。常见高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者变而为刚，此事思之至深，有可验者。^①

朱熹能够对宇宙的生成变化“思之至深”，乃是建立在自己的实地考察基础上的。直至今日，地质考古仍然是认识远古时代地质变化的一个基本手段。朱熹以此推导说，要全面认识宇宙的生成，必须将宇宙的毁灭包括在内，双方其实是相互发明的。因有生就有死，故无法讳言死；但死不是绝对的无，而是新的开始。程颐提出“动静无端，阴阳无始”的意义，就在于断定宇宙的生成并不是一次性的过程，而是始终循环、天地轮回的运动，因而无法从某处切断而以为有始有端。对于这一道理，从昼夜的轮回接替就可以得到证明。胡宏提出宇宙有“一气大息”的“洪荒之世”，则是从旧的“一元”终结的角度预告了新的一元的开始。简言之，端之前又有端，始之前又有始，始终轮回，永无止境，才能保证宇宙的生命常在。

（二）天数与地数

从天开、地辟到人生，万物人类从无到有，生生不已。正是天地之数的错综变化起着决定性的作用，推动着天地万物的生成发展。在邵雍，生成与构成是一个问题的两面。从构成的角度讲，天地之数是在体用关系的架构下作用和变化的。邵雍说：

^① 朱熹：《朱子语类》（王星贤点校）卷九十四，第2367页，北京，中华书局，1986。

天数五，地数五，合而为十，数之全也。天以一而变四，地以一而变四。四者有体也，而其一者无体也。是谓有无之极也。天之体数四而用者三，不用者一也。地体数四而用者三，不用者一也。是故无体之一以况自然也。不用之一以况道也。用之者三，以况天地人也。^①

“十”是天数地数的总位数，所以是数之完全。天数地数都始于一，一在这里实际是象征作为本体的太极。天数地数虽都禀于太极，但所变化者分工不同：天所变四是太阳太阴少阳少阴，具体象征日月星辰；地所变四是太柔太刚少柔少刚，具体象征是水火土石。日月星辰和水火土石都是实在之体，是有之极数；而所余之一作为太极则是“无体”，是无之极数。但是，“无体”又不外于“有体”，它就存在于天地之体中。此种由太极制约的有无关系，可以说是体用关系的最高原则。

由于天地之数演变的直接目的是成卦，所以，再进行细化，则天地之体数各四，合而成八，即为八卦。但在八卦之中，“天以刚为德，故柔者不见；地以柔为体，故刚者不生。是震巽不用也”^②。用之数即为六。但此种解释其实并无多大意义，邵雍的真实目的，还在于以四数为体，四数即阴阳刚柔四象；以三数为用，三数即为天地人三才。四数的不用之一，与五数无体的不用之一有密切的关联，一者比拟道，一者比拟自然，而道法自然，所以又是一个整体。显然，邵雍吸收了玄学有无体用的思维成果，但又比玄学前进了一步，因为玄学并不用数的架构来解释天地万物的生成和作用。邵雍之说是重新统合儒道而形成的新的儒学。

天数和地数在邵雍，不仅可以是一二、三四的两两相对构成，它们也可以通过各自自身倍加的办法来阐发其意义。如他称：

① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第25页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第36页，上海古籍出版社，1992。

天数二十五，合之为五十。地数三十，合之为六十。故曰“五位相得而各有合”也。五十者，蓍之数也。六十者，卦数也。五者，蓍之小衍也；数五十为大衍也。八者，卦之小成也；六十四为大成也。^①

《系辞上》之“五位相得而各有合”有多种解释，邵雍则以为就是天数地数各自五位的自合。所以天数合为五十，地数合为六十。其意义，五十是为服务于占筮需要的“大衍”之数，六十则是指六十四卦去掉乾坤坎离四正卦之后的六十卦之数。以卦之六爻乘之，便是一年三百六十日之数。由五到五十，易数由小衍到大衍，大衍的最终便是整个天地之数。以卦言之，小衍是小成即八卦，大衍才有大成即代表天地万物生成的六十四卦。

天地五与十之数，由于分别代表奇数（挂扚数）与策数（蓍数），具体承担的职责不同，故可以是实数，也可以是虚数，后者主要起象征的意义。所谓“奇数极于四而五不用，策数极于九而十不用，五则一也，十则二也，故去五十而用四十九也。奇不用五，策不用十，有无之极也。以况自然之数也”^②。占筮中，奇数五去掉挂一数即四，再以四除之则为一；而策数最大为三十六，以四除之则为九。既然五为一而十不过是二个五，所以占筮时五十之数要去掉一而用四十九。邵雍再次提到有无之极，意在说明四与九已是有的极，而各自余下之不用的一，则代表无之极。而有无之极正是对体用合一的自然万物之数的模拟。

因而，从体用关系去考虑天地运动，是邵雍“数”学的一个突出特点。卦爻之间的关系也同样如此：“体有三百八十四而用止于三百六十，何也？以乾坤离坎之不用也。乾坤离坎之不用，何也？乾坤离坎之不用，所以成三百六十之用也。故万物变易而四者不变也，夫惟不变是以能变也。”^③道理其实很简单，

① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第35页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第36页，上海古籍出版社，1992。

③ 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第31页，上海古籍出版社，1992。

这就是只有乾坤离坎不变，才能保证三百六十有变。所以体的意义在邵雍就是为了成就变之作用，四正卦的被去掉就是不可避免的。当然，这样说并不是泯灭了它们的象征意义，后者与天道运动密切相关：“卦有六十四而只用六十者，何也？六十卦者，三百六十爻也。故甲子止于六十也，六甲而天道穷矣。”^① 六十甲子作为天道的一个周期数，是天地之数的支配天道循环往复运动的表现之一。在三百六十度圆周运动的基础上，能够将六十卦、三百六十爻、六十甲子数统一起来，去揭示天地运动穷极而返的奥秘。

天地运动之间，由于天动地静、天生地成，一般是相互作用的关系，但同时也存在由天向地再往后推演的关系，“用”的层面的意义特别表现了出来。邵雍说：

有地然后有二，有二然后有昼夜。二三以变，错综而成。故易以二而生数，以十二而变。而一非数也，非数而数以之成也。天行不息，未尝有昼夜；人居地上，以为昼夜。故以地上之数为人之用也。^②

“有地然后有二”前面文字缺损，按其语气应当是“有天然后有地”或“有天然后有一”。由于“一”为数之根本而非现实，所以并不参与实际的变化。天地之数的实际变化从“二”即阴阳昼夜的消长交替开始，所以易道从二而开始“生”数。至于十二之数，在邵雍有多种讲究，或是十二支，或是十二月，或分别是（太阴、少阴、少柔、太柔）十二体数。但在这里，应是指“卦之反对者皆六阳六阴”^③，即十二也。正是这六阴六阳的对立变化最终造成了天地万物的丰富多彩。但是，六阴六阳之反对者，说到底又不过是阴阳之二也，所以十二而变也就是因二以变。

① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第36页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第29页，上海古籍出版社，1992。

③ 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第31页，上海古籍出版社，1992。

不过，“一”虽不体现为任何具体的生成之数，但任何变化活动都是在—的基础上生成。“非数而数以之成”是王弼的原话，借以指不用的太极为用之四十九数之根本。然邵雍这里不是指占筮，而是指存在于地数中的天数（非数）之体。突出的是天人间的体用关系。即昼夜本属天数，但又不是天数，因就天而言只是一个整体的运动而无所谓昼夜，昼夜只是对生活于地数中之人类才有意义，人据日月阴阳而分昼夜，并以此阴阳对立观去认识和开发一切物用。“非数”之一或太极也从此才有了寄托和表现之所。后来理学的太极生成论和体用观正是这一思维的继续和发展。

那么，非数（天数）之一与有数（地数）之二的关系，就是全部天地之数的根本关系。事实上，他们本来就是一气之对立运动的关系。所谓“本一气也，生则为阳，消则为阴，故二者一而已矣。六者三而已矣。八者四而已矣”^①。天数和地数如果并列来看是二，但若从顺序生成来看则是一。此种阴阳消长为一体的解释法则可以普遍推广到其他事物，如六爻不过是三爻之互生，八卦不过是四卦之消长便是如此。

（三）太极的作用

由一气分化而来的阴阳间的相互作用，是推动天地之数展开的内在动力。不过，道本身却是不可分的。邵雍叙述他的“道”学说：

天变时而地应物。……语其体则天分而为地，地分而为万物，而道不可分也。其终则万物归地，地归天，天归道，是以君子贵道也。^②

宇宙生成的序列可以有不同的推衍方式，但无论如何推，最后都会推到道之根源上。所谓道不可分，意在强调道是最后的概念，是宇宙的本原。如果还能加以分解者，当然也就不具有本原的资格，所以君子也最为尊崇它。

^① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第40页，上海古籍出版社，1992。

^② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第41页，上海古籍出版社，1992。

在邵雍，作为宇宙本原的不可分之道，实际上就是太极。邵雍曾明确讲过“道为太极”^①，世间的一切事物都是由太极化生而来的。不过，太极虽然是本原，但在重“数”的邵雍这里，也可以最初的数即一来表示。所谓“太极一也，不动，生二。二则神也”^②。太极自身不动，亦即道不可往前分，但它却可以向后生，道一生二，有了二也就有了阴阳的对立运动，有了宇宙变化的神妙不测。如称：

太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。^③

太极、两仪、四象、八卦到万物的生成序列，《易传》已经讲明，但确立太极本体，又从阴阳刚柔相交互生讲一、二、四、八以至十六、三十二、六十四……的数的分化，仍突出了邵雍的特色。而所有这些数的序列，不论其后多么丰富多彩，都是由太极这个原始统一体分化而成。

那么，邵雍既讲道不可分，又要补上太极有分，以便为天地万物的生成发展提供最初的动因。但邵雍之论生成的本原，并未把自己限定在生成论的领域，而是将万物存在变化的原因根据也考虑在内，后者显然已属于本体论的范畴。所以，必须以道不可分的观点确立起道或太极作为最后的根据的地位。邵雍总结说：

一者数之始而非数也。故二二为四，三三为九，四四为十六，五五为二十五，六六为三十六，七七为四十九，八八为六十四，九九为八十一，而一不可

① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第48页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》下，《观物篇》，影印本，卷四，第64页，上海古籍出版社，1992。

③ 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第38页，上海古籍出版社，1992。

变也。百则十也，十则一也，亦不可变也。是故数去其一而极于九，皆用其变者也。五五二十五，天数也。六六三十六，乾之策数也。七七四十九，大衍之用数也。八八六十四，卦数也。九九八十一，玄范之数也。^①

百为十的十倍数，十为一的十倍数，所以百、十、一都是一。而一作为不变之太极，既不是任何具体的数，又存在于一切具体数的变化之中。包括天地之数在内的宇宙间的一切数，都是这个不变之一的“非数”的具体体现，

邵雍“数”学的特点，是充分利用了《易传》天地之数本身的特点来做自己的文章。天地之数的构成，是“阳无十，故不足于后；阴无一，故不足于首”^②。阳数一三五七九，后无十而不足；阴数二四六八十，前无一而不足。那么，既然都各有缺陷，阴或阳的任何一方都不能独立生成这个世界，这就使宇宙的结构必须在天地、阴阳、刚柔的对立互动中存在和发展；同时，天地之数在本数上的既缺十又缺一，也可看做是全部数的变化被限定在自二至九的倍数中进行。换句话说，天地之数或元会运世之数的总数虽然巨大，却不能逃出从二二到九九的数的周流变化的范围。

二、先天学的“心法”

宋明理学的宇宙生成论在很大程度上是由易学研究及其成果来推动的。在这其中，由邵雍提出的“先天之学”占有十分重要的地位。邵雍易学研究的兴趣多不在《周易》的卦爻辞，因为他认为这些都属于“后天”即文王所作之《易》，他的重心在他所创言的“先天”，即伏羲所作之《易》上。所以，他自称其易学哲学为先天学。

^① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第37页，上海古籍出版社，1992。

^② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第27页，上海古籍出版社，1992。

(一) 心迹、图“中”与心法

心与迹的对偶范畴在邵雍同时及以前关于三教关系的争辩中已普遍运用。一些主张三教合一的思想家，首先是佛教学者希望借此阐明儒释道三教教法的不一，并不妨碍各方共同维护为善本性的同一。由此而引出的一般思维导向，就是看待问题的根本点，应当在心而不在迹。而这对邵雍来说，就是他的以心为本的宇宙生成说。

1. 心迹之间与鬼神的“情状”

心与迹的关系，一般来说可以概括为本性与作用的关系。但本性与其作用应当说没有先后之分，故从先与后尤其是先天与后天的关系解说心与迹，应当归于邵雍的创造。邵雍明确将先天和后天的关系定位为“心”与“迹”的关系。如称：“先天之学，心也；后天之学，迹也。出入有无生死者，道也。”^①从先天后天到“出入有无生死”为道，说明阴阳二气的屈伸往返是道的真实内容。正是凭借此道的运动，架起了从先天到后天的桥梁。从而，存在论意义的宇宙本性与生成论意义的宇宙本原得以沟通，从而能够阐释宇宙从先天到后天生成演化的实际过程。当然其最初的发端仍在先天之心。

心在万化之前而为宇宙的本原，即邵雍所说的“心为太极”^②。此心既作为普遍的宇宙本性，主要不是指人心，而是指易学史上通行的天地之心。邵雍说：

天地之心者，生万物之本也。天地之情者，情状也，与鬼神之情状同。^③

“天地之心”的概念，出自《周易》复卦《彖辞》的“复其见天地之心”，作为天地的本性，它是万物生成的根本。那么，与本性相对的概念，就是天地

① 邵雍：《观物外篇》下，《观物篇》，影印本，卷四，第50页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第48页，上海古籍出版社，1992。

③ 邵雍：《观物外篇》下，《观物篇》，影印本，卷四，第65页，上海古籍出版社，1992。

间作为万物外部表现的“情状”。邵雍说这与“鬼神之情状”所述相同。

《周易·系辞上》有“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”之说。按照汉代经学大师郑玄的解释：“精气谓七八也，游魂谓九六也。七八，木火之数；九六，金水之数。木火用事而物生，故曰‘精气为物’。金水用事而物变，故曰‘游魂为变’。精气谓之神，游魂谓之鬼。木火生物，金水终物，二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也。”^①郑玄显然是将五行生成和天地之数的生成理论融合在一起进行阐释的。精气指七、八的少阳少阴之数，游魂则指九、六的老阳老阴之数。八与七作为木与火，位居东方和南方，代表春、夏时节。此时阳气升腾旺盛，正是万物生长发育的季节，所以说是“木火用事而物生”。同时，木火用事本是精气的凝聚勃发，所以又叫“精气为物”。九与六作为金与水，位居西方和北方，代表秋、冬时节。此时阴气袭来并主事，正是万物收获贮藏的季节，所以说是“金水用事而物变”。“变”在这里既可指普遍性的阴阳四时运动，也可指具体物类的生长变化过程，如万物由生长转向为收藏，果实的形成及一个生长周期的终止，动物由动到不动进入冬眠，等等。至于魂、鬼一方，同样是指气及其运动。游魂指天地间的离散之气，其运动的趋向与凝聚的精气（神，即伸）相反，故称为鬼（归）。

那么，《周易》所谓“鬼神之情状”，就是一年四季万物生长变化的过程，或曰由屈到伸、由伸转屈的过程。《系辞下》称：“往者曲也，来者信（伸）也，曲信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蟄，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。”具体动物都是有屈（鬼）有伸（神）、屈伸相互发明的，整个气化世界同样也是如此。只有真正从思想上把握到这一点，才能有利于人的实际活动和作用，有利于人的安身立命和德行高尚。超越或背离了屈伸相互作用的原则，就不是人们所能知道的东西了。所以，郑玄以为，木火为物之生，金水为物之终，“二物变化”与天地间屈伸互利互补的原则是一致的，“无所差违之也”。

^① 李鼎祚：《周易集解》引，见张文智《〈周易集解〉导读》，第357页，济南，齐鲁书社，2005。

2. 图“中”与心法的呼应

邵雍将“鬼神之情状”与天地之心联系，意在强调阴阳气化的现实世界，是在天地自身本性的作用下生长和变化的过程。因而，要想明白天地万物如何生成发展，就必须从外在的情状进入到内在的本性或天地之心。换句话说，先天学的目的就是要研究宇宙是如何生成的这一“心法”。不过，与前面从天地之数去探究宇宙生成而落脚于“数”不同，要从心法去探查探究，则要立足于“图”。邵雍说：

先天学，心法也。故图皆自中起，万化万事生乎心也。^①

图虽无文，吾终日言而[未尝离乎]是，盖天地万物之理尽在其中矣。^②

这两段话是邵雍对其先天学性状的最重要的揭示，需要具体展开分析。首先，与心相关联的“中”的概念在这里占有十分重要的位置。那么，什么是“中”？结合他前面对天地之数的阐发，“无文”的图“中”，就是“非数”之数，就是能总括天地万物之理的作为本体的太极。^③所以，他虽整日言说不断却又未尝有离。邵雍继续发挥说：

天地之本，其起于中乎[乎]！是以乾坤屡变而不离乎中。人居天地之中，心居人之中。日中则盛，月中则盈。故君子贵中也。^④

① 邵雍：《观物外篇》下，《观物篇》，影印本，卷四，第57页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第48页，上海古籍出版社，1992。括号内空缺文字据《四库全书》本补足。

③ 朱伯崑先生云：“中，就先天图式说，指图之中心，此即‘先天图者，环中也。’中，就义理说，指太极。”参见所著《易学哲学史》中册，第171页，北京大学出版社，1988。

④ 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第40页，上海古籍出版社，1992。“乎”，当为“乎”，据《四库全书》本校正。

天地之本亦即天地之心，它生成万物从“中”开始。所以乾坤阴阳虽然变化无穷，但总不离中之根本。邵雍有先天八卦图（见右八卦方位图），在图中，乾坤定上下之位，离坎列左右之门，其相互关系是乾坤为本而离坎为用。^①这个体用双方，刚好围绕图“中”虚去的太极而构成。



人居于天地之中而与天地相参，就像心居于人之中而主宰人的言行一样。所以，“中”的地位十分重要。

不过，当邵雍讲“日中则盛，月中则盈”之“中”时，此“中”又主要是在事物发展的理想归属和顶点的意义上运用。即“中”在这里与“极”是同一的含义。如他说：“冬至之子中，阴之极；春分之卯中，阳之中；夏至之午中，阳之极；秋分之酉中，阴之中。”^②二至二分的发生或节气的转换，不是在子午卯酉的始末，而是在十二支之“中”点或顶点。换句话说，物极必反的易学原则在邵雍，就是物“中”必反。但“中”与“极”所以能够相通，就在于“中”作为生成的根源，正好体现为由“极”而发动的阴阳势力的新生。由此可以说，邵雍所垂青的“中”或心的概念，是在客观普遍性的意义上运用。

邵雍的“心”概念具有多方面的蕴涵。他写过不少豪情迸发的诗作，其中之一，便是傲视天地万物的“身生天地后，心在天地前；天地自我出，其余何足言！”^③身心的一体在他这里被一分为二，而且这个二分的距离还不小，一步飞跨天地的前后。既如此，在天地之前的无身之心，就不可能是“人”心而只能是客观的宇宙之心。^④

① 参见邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第39、46页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第48页，上海古籍出版社，1992。

③ 邵雍：《自余吟》，《击壤集》卷十九，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，第149页，台北，台湾商务印书馆，1986。

④ 朱伯崑先生认为：“主观唯心论者，总是认为先有人心，后有世界，世界依赖于人心。邵雍亦是如此。其‘心为太极’说最终陷入了主观唯心论。”参见所著《易学哲学史》中册，第173页，北京大学出版社，1988。

但是，如何理解“天地自我出”呢？在逻辑上，“天地自我出”就是天地由心生。所以如此讲，一方面在邵雍要以拟人化的手法突出图之中虚的太极的地位。此太极就是心，就是我。而且，既然天地都由此心而生，又何况其余万物呢？另一方面，则是“天地自我出”之“出”者，当指天地万物之理，此理本来就是由人心概括生成的。如其“天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般义，道不虚行只在人”^①。“一”仍属于非数之数，实即太极，太极为体而天地为用；但将太极生天地之理数勾勒提炼出来，则非人心莫能行。既然，在天一方的太极生化离不开在人一方的理数勾勒，所以天人一致，道不虚行。

那么，什么是先天学的“心法”呢？朱伯崑先生以为，这“即心所具有的形成先天图的法则，如一分为二，二分为四等。按此法则而形成的图式，虽无文字，但天地万物之理，如天圆地方，四时运行，万物之兴衰，人事之推移，皆在其中”^②。“心法”包括构成图式的法则和图式本身两个方面。前者主要是一分为二，后者则是其先天（伏羲）各图式。

一分为二在邵雍有较多的揭示，尤其是在后来者如朱熹等人那里得到了更为充分的阐发。而按此法则形成的“无文”图式，后世却并未得见，邵雍各“图”并未直接传承下来。后人所知晓的也即我们今天所研究的，都是他人著作中陈述和转载的二手材料。其中，真正对后来形成影响的，是附载于朱熹《周易本义》中的四种图：《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》、《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》。朱熹为这四图都附加了必要的说明文字，而他的《易学启蒙》也多引邵雍之言对这四图的含义进行了阐发。不过，既然一分为二是邵雍先天图式形成的基本法则，就有必要首先对它作一番了解。

（二）一分为二

“一分为二”是邵雍先天学或其宇宙生成论的基本方法。“一分为二”一词

① 邵雍：《观易吟》，《击壤集》卷十五，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，第113页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 朱伯崑：《易学哲学史》中册，第171～172页，北京大学出版社，1988。

虽然早已产生,^①但作为一个典型的哲学命题对后来发生影响,无疑是从邵雍开始的。当然,这也与后来朱熹对此的大力发掘分不开。

1. 一分为二的展开形式

《周易·系辞上》虽提出了“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的八卦生成之方,但就爻画及其所象征的天地万物而言,究竟怎样由一爻到六爻、由发端到繁荣,其实讲得并不清楚。邵雍在具体分析了太极、阴阳、八卦如何相交相错生成万物后,作出概括说:

是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四。故曰“分阴分阳,迭用柔刚,易六位而成章”也。^②

就是说,一卦六爻是在连续进行的一分为二的析分中生成的,最终成就为六十四卦,三百八十四爻。但是,邵雍的特色,在于其“一分为二”并不以六十四卦的成立而结束,而是可以不断地进行下去,如“十分为百,百分为千,千分为万。犹根之有干,干之有枝,枝之有叶,愈大则愈少,愈细则愈繁。合之斯为一,衍之斯为万”^③。邵雍突破了有限的《周易》卦爻数的束缚,阐明了一分为二的无穷可能性。

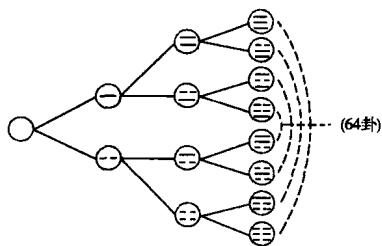
“一”本为太极,太极生成万物有自己特定的形式,即它是按照一、二、四、八……的二分法顺序裂变而演化成宇宙万物的,也因之与其他的宇宙生成论区别开来。不难看出,从太极到两仪是二分,两仪到四象是二分,四象到八卦同样是二分。而从阴阳气化看,太极是混沌未分的元气统一体,第一次分裂形成了阴阳二仪,阴阳二气成为宇宙间的现实物质存在;两仪再各二分,成为太阳、少阴,少阳和太阴各二象即四象,也就是由天地间的气化运动造成了夏

① “一分为二”一词最早出现在隋代,为医学家杨上善在解释老子的“一生二,二生三”时所提出。

② 邵雍:《观物外篇》上,《观物篇》,影印本,卷三,第38页,上海古籍出版社,1992。

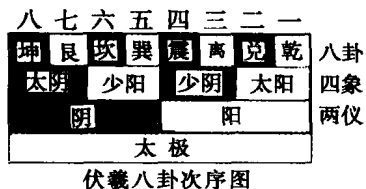
③ 邵雍:《观物外篇》上,《观物篇》,影印本,卷三,第38页,上海古籍出版社,1992。

与秋、春与冬的四季的气候变化，在性质上亦构成春与秋、冬与夏的对立（二分）；四象再各二分，成为乾与兑、离与震、巽与坎、艮与坤八卦，也就是天地间的八种自然现象和物质存在，即天与泽、火与雷、风与水、山与地的相互关系。同时，由外向内或由内向外出每两卦亦构成对立，即天与地、山与泽、水与火，雷与风的气化运动（见右图）。



从形式上说，从太极到八卦的二分生成过程中，有一个重要的特点。即所谓一、二、四、八……的数的二分，并不完全像通常所理解的那样，将上一过程的一剖分为下一过程的二。因为如果只是这样简单剖分的话，太极到两仪、两仪到四象可以说是符合标准的一（○画）、二（—画）、四（二画）的倍增模式，但四象到八卦则出现了不同，即卦画是由二画变为三画而不是四画（再往后也是每次只增加一画），故总数的正常的二分（由四到八）必须与卦画的增长协调起来，以便使二分的普遍规律贯彻到底。这种协调，用朱熹的话，就是一、二、三、四、五画“之上，各生一奇一偶”的方法。也就是宋以后易学史上有名的“加一倍法”。

结合上图来看，自最初的阴阳两性形成之后，卦画的二分实际上都是采取的原卦画之上“各生一奇一偶”的办法，从而在整体上形成卦形的变化和数量的增加。它的意义可以解释为每一次的奇偶生成，都意味着太极分二的原则的进一步贯彻，等于是在原卦画基础上递增了太极分二的结果，从而使我们的宇宙能无限地推演下去。如此级进递进的太极分二的原则，可以一直继续下去，直至全部六十四卦和天地万物的形成（见右八卦次序图）。



朱熹曾将邵雍的一分为二与汉代扬雄的方州部家相比，以为“康节之学似扬子云”，但扬雄“无非以三数推之。康节之学，则是加倍之法”。^①即邵雍之方不同于扬雄的一分为三，而是一分为二或倍增之法。朱熹在阐释邵雍思想的

① 朱熹：《朱子语类》卷一百，第2545、2546页，北京，中华书局，1986。

《易学启蒙》中，总结这种不断递进的太极二分形式说：

自太极而分两仪，则太极固太极也，两仪固两仪也。自两仪而分四象，则两仪又为太极，而四象又为两仪矣。自是而推之，由四而八，由八而十六，由十六而三十二，由三十二而六十四，以至于百千万亿之无穷。^①

朱熹的阐释，对于邵雍“合之斯为一，衍之斯为万”的推论来说，是进一步强化了太极源头的无处不在。太极在这里，不仅是生成的根源，也是现象世界的本体，存在于百千万亿之无穷的现象世界之中。如此一种结构，可以说是前所未有的，根本点就在于太极是随其所生而存在于其中，从而制约着现象世界的活动变化。

其时有弟子归结说：“（自太极而分两仪……）以至四象生八卦，节节推去，莫不皆然。可见一物各具一太极，是如此否？”朱熹回答说：“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。”^②太极生两仪、生四象、生八卦等等，可以概括为无限推进的“一生两”。因为任何事物都是阴阳对立的存在，而这种对立从它自身生成的那一瞬间就开始了。而有对立就有分化，就有发展，从而在时间中便表现为宇宙生成的过程。

从一般的道理说，一分为二是宇宙间最为普遍和彻底的生成变化原则。从最初的太极，经过无数次的分裂，形成多种多样的具体事物；而所有一切具体事物，经过若干的中介环节，最终又都统一于原始的太极，这是以太极为本原的宇宙生成论最根本的特点。太极的无限可分性是人类对太极化生万物的生成过程的概括和反映，既体现了宇宙生成演化的无限性，也提供了人类认识深化的无限可能。所谓“一尺之棰，日取其半，万世不竭”^③也。当然后者立足认识世界的方法，并不直接涉及宇宙生成的问题，但认识方法最深厚的基础仍存在于宇宙生成演化的过程之中。

① 朱熹：《易学启蒙·原卦画第二》，《周易本义》（苏勇校注）附，第214页，北京大学出版社，1992。

② 朱熹：《朱子语类》，卷六十七，第1651页，北京，中华书局，1986。

③ 《庄子·天下篇》。

2. 一分为二的意义

一分为二虽然是一般普遍的方法，但“分二”本身毕竟不是目的，邵雍创发一分为二的理论，目的还是在通过对立二分的交互作用去解释天地气化的形成发展。邵雍说：

天生于动者也，地生于静者也。一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始，则阳生焉，动之极，则阴生焉。一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始，则柔生焉，静之极，则刚生焉。一柔一刚交，而地之用尽之矣。^①

可以看出，天地之“道”是一，动静阴阳是二；动静相交为一，天地生成有二。阴阳、柔刚相交为一，天用尽、地用尽为二。总之都是一与二的相互作用推动着天地万物的生成变化。而且“用尽”的意义，还可以理解为除了一二之间外，天地间不可能再有别的作用力量。

后来，到两宋之际，胡宏按照《皇极经世》体例而撰著编年史《皇王大纪》，就是以邵雍这段话为基础而开篇的。胡宏说：

太和涵动静之性，一动一静交，天地之道也。动则为阳，阳极则阴生，一阴一阳交，天之用也。静则为柔，柔极则刚生，一刚一柔交，地之用也。^②

从形式上看，胡宏的不同，一是引入了“太和”的概念来充实“一”的范畴；二是把问题的重心由动静本身转向动静之性；三是虽讲天地之用却不再言“尽”的问题。

就邵雍来说，他虽然也有“太和”的概念，但“太和”在他却是沁人心脾的汤饮，是可以令人陶醉而解愁的醇酒。所以，他可以“夜入安乐窝，晨兴饮

^① 邵雍：《观物内篇》上，《观物篇》，影印本，卷一，第1页，上海古籍出版社，1992。

^② 胡宏：《皇王大纪》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，第313册，第9页，台北，台湾商务印书馆，1986。

太和”^①，并有专门的诗篇《太和汤吟》，以达致一种“半醉仍约伏羲游”^②的逍遥心境。邵雍去世十五年后，程颢弟子邢恕为《击壤集》作后序，评价邵雍是“浑浑浩浩，简易较直，熏蒸太和，不名一体，足以想见乎尧舜之时”^③，在一定程度上恰当刻画了邵雍品味“太和”而与天地遨游的超然心态。但从哲学范畴自身说，与胡宏“太和”大致对应的是邵雍的“太极”，二者都具有本原的意义。但是双方也存在不小的差别：胡宏的太和涵动静之性是一个总体性的概念，邵雍的太极靠一分为二生成世界，是一个基点性的概念；邵雍注重的是天地阴阳生成的现实过程，胡宏强调的则是天地阴阳运动的本性根据；邵雍的天地之用尽，意在排除一二之外还有其他的作用，胡宏不讲用尽则因为阴阳气化本来只是性体的表现而已。所以，尽管二人的论说方式和语言颇为相似，但其间的差异也应当予以注意。

（三）先天图与“数往”“知来”

邵雍的先天图式有多种，其中八卦图是基本的构件。八卦横列是为次序，说明的不但是八卦、六十四卦卦画的生成，而且是天地万物的形成分化；八卦周流是为方位，则是为说明阴阳和气化运动的升降消长。邵雍先天图的基本依据仍是《系辞》和《说卦传》。但他的创发，是从《系辞》所说“易有太极，是生两仪”一段话提取了上已论及的“一分为二”的法则；又从《说卦传》的“天地定位，山泽通气”等言说中，抽象出了八卦和六十四卦排列的方位。正是因为他对文献的重新解释，才引出了新的哲学问题。

1. 邵雍和朱熹对“数往”“知来”的解释

《说卦传》云：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射（抑），八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。”由于这里明白讲到了“八卦

① 邵雍：《逍遥吟·又二》，《击壤集》卷七，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，第50页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 邵雍：《太和汤吟》，《击壤集》卷十，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，第75页，台北，台湾商务印书馆，1986。

③ 邢恕：《康节先生伊川击壤集后序》，《击壤集》卷二十，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，第171页，台北，台湾商务印书馆，1986。

相错”，汉唐易学家大都把它理解为是通过卦象来表达由三画卦（八卦）相重为六画卦（六十四卦）的过程，孔颖达的《周易正义》便是如此来看待的。从而，天地、山泽等等相重相错不绝，万物变化无穷，六十四卦也就由此而生。所以最后以“故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也”为归结。

但是，到了北宋邵雍，却提出了一个不同于前人的观点，即认为“天地定位”一段话是讲在文王八卦之前的伏羲八卦，是先天之学。并按他一分为二得来的八卦次序图的顺序，给出了一个伏羲八卦的方位图。但不论是次序图还是方位图，都不局限于八卦，它们可以继续按阴阳对应的方式往下分，分到第六步（六画）便形成六十四卦。如此“分”出的六十四卦的卦序，与通行本的规范卦序——《序卦传》所说各卦的生成次序是不同的。至于次序和方位之间，形式上的差别并不重要，因为二者可以相互转换：把横图从中断成两半而将两半重合为一个圆弧形，横图变为圆图；把圆图按左（乾兑离震）右（巽坎艮坤）两半切开而把右半置于左半之后成为横列，圆图则变为横图。

那么，邵雍是如何解释《说卦传》那几句话并发挥自己的思想的呢？他说：

“天地定位”一节，明伏羲八卦也。“八卦相错”者，明交错而成六十四也。“数往者顺”，若顺天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云“数往”也。“知来者逆”，若逆天之而行，是右行也，皆未生之卦也，故云“知来”也。夫易之数，由逆而成矣。此一节直解图意，若逆知四时之谓也。^①

从“天地定位”到“八卦相错”，邵雍已指明是伏羲八卦，而八卦相交错而成六十四卦，就是不断通过阴阳刚柔的爻的交错，一倍倍相加，或卦画不断二分，最后生成六十四卦及其所象征的天地万物。这是他前面在一分为二论中已经说明了的。联系横图的次序来说，“乾一兑二、离三震四、巽五坎六、艮七坤

^① 邵雍：《观物外篇》下，《观物篇》，影印本，卷四，第63页，上海古籍出版社，1992。

八，自乾至坤，皆得未生之卦，若逆推四时之比也。后六十四卦次序仿此”^①。从乾一兑二到艮七坤八，有一就有二，有二就有三，……以至最后到六十四卦，易卦都是依次而生。那么，又何谓未生、逆推、数往、知来呢？对此的理解需要与圆图（参前八卦方位图）结合起来。这里，可以参看朱熹对邵雍思想的阐发。

朱熹以为，圆图所说，重在与阴阳四时的变化相配合：

而圆图之左方，自震之初为冬至，离兑之中为春分，以至于乾之末而交夏至焉。皆进而得其已生之卦，犹自今日而追溯昨日也。故曰：“数往者顺”。其右方自巽之初为夏至，坎艮之中为秋分，以至于坤之末而交冬至焉。皆进而得其未生之卦，犹自今日而逆计来日也。故曰：“知来者逆。”然本易之所以成，则其先后始终，如横图及圆图右方之序而已。故曰：“易逆数也。”^②

对于“数往者顺，知来者逆”和《易》所谓的“逆数”，朱熹的解释是，往来顺逆是讲阴阳势力的互为消长，以伏羲八卦方位图为例：

从卦画的阴阳增减来看，方位图左半圈，从震初冬至的一阳，到离、兑春分的二阳，再到乾末交夏至的三阳，是从现在（冬至）追溯过去（夏至），所得到的都是已生之卦；因为从震四到离三、兑二，再到乾一，数序是逆向而又是阳长，阳长为顺，所以叫“数往者顺”。方位图右半圈，从巽初夏至的一阴，到坎、艮秋分的二阴，再到坤末交冬至三阴，是从今日（夏至）逆推来日（冬至），所得到的都是未生之卦；因为从巽五到坎六、艮七，再到坤八，数序是顺数而又是阴生，阴生为逆，所以叫“知来者逆”。至此，“数往”、“知来”双方似乎是半斤八两，然而，易占或易道的根本价值不在于认识过去，而在于逆推未来，所以全面审视其先后始终，横图的一二……七八，圆图右半圈的阴一阴二阴三，既是从现在逆推未来，又都是阳消阴长的过程，所以结论就是“易逆

① 朱熹：《周易本义附图·伏羲八卦次序图注》引，《周易本义附录二》，《周易本义》，第192页，北京大学出版社，1992。

② 朱熹：《易学启蒙·原卦画第二》，《周易本义附录二》，《周易本义》，第219页，北京大学出版社，1992。

数也”。

2. 明清学者对朱熹解说的修补

从阴阳卦画的增减解释四时节气的更替，并通过“数往”、“知来”去发明天地万物的生成流行，是宋代易学宇宙生成论的重要组成部分，它集中体现了乾坤卦爻的相对互动关系和八卦所代表的天地阴阳的顺逆消长过程。但是，到明清学者给朱熹的《易学启蒙》作注解的时候，多认为朱熹所解不尽完善，因而在不同的程度上对朱熹的解说进行了修补。

例如，明代章潢认为，所谓“数往”与“知来”，应当从天道循环的整体运动去理解，而无须分割为阴阳各半。他说：

自乾纯阳，历兑、离以至一阳之震，自坤纯阴，历艮、坎以至一阴之巽，非数往之顺乎？自震一阳，历离、兑以至乾之纯阳，自巽一阴，历坎、艮以至坤之纯阴，非知来之逆乎？^①

章潢的观点，不是对阴阳本身进行区分，而是统一从生长和消退两种势力的升降去作出解释。阴阳消退是从已生回溯未生，为顺；阴阳生长是从未生逆推将来，故为逆；而不再论其是阴爻还是阳爻。那么，从乾到震为阳消，从坤到巽为阴退，其卦画增减都是从三经二到一。这就叫做“数往者顺”。反之，从震到乾是阳生，从巽到坤是阴长，其卦画增减都是从一经二到三。这便叫做“知来者逆”。

从而，“左旋则总为‘知来’，右旋则总为‘数往’，但易以‘知来’为主，生生不穷，是以逆而数之”^②。八卦或天道从左往右旋转属于数往，说明的是阴阳的消退；从右往左旋转是知来，说明的是阴阳的生长。虽然生长和消退是互为补充，但《周易》一书，毕竟是为揭示天道人事的未来，以为人们的生产生活提供现实的指导。而且，更重要的是，易道的存在本身，就是为引导人认识

^① 李光地：《易学启蒙注·原卦画第二》引，《周易折中》（李一忻点校），第708～709页，北京，九州出版社，2002。

^② 李光地：《易学启蒙注·原卦画第二》引，《周易折中》，第709页，北京，九州出版社，2002。

宇宙运动的生生不息性质的，这是宇宙精神最集中的体现。所以“逆数”才反映了易道的本质特征。

又如，明代易学大家来知德认为：

乾一兑二离三震四，前四卦为往；巽五坎六艮七坤八，后四卦为来。‘数往者顺’，数图前四卦，乾一至震四，往者之顺也。“知来者逆”，知图后四卦，巽五至坤八，来者之逆也。“是故易逆数”者，言因错卦之故，所以易逆数。巽五不次于震四，而次于乾一也。^①

来知德延续的是邵雍到朱熹的八卦方位，但却撇开了朱熹注重的阴阳消长，将八卦分为前四卦与后四卦而分别论之：前四卦由四回溯一属于数往，但一二三四的次序为顺；后四卦由五推向八属于知来，但五六七八的次序为逆。后者所以是逆数，在来氏是因为八卦（参见前圆图）的“相错”——相互对待的关系：乾一对坤八、兑二对艮七、离三对坎六、震四对巽五。由此，五六七八的次序便正好与一二三四的次序相逆；巽五及其随后的坎六、艮七、坤八也就不是接于震四之后，而是接于乾一之后。也只有这样，才能形成八卦阴阳相互对待交错而生成万物的情形。换句话说，逆数需要相错，相错而形成逆数：“使不逆数，而巽五即次于震四之后，则八卦不相错矣。是故四卦逆数，巽五复回次于乾一者以此。”^②

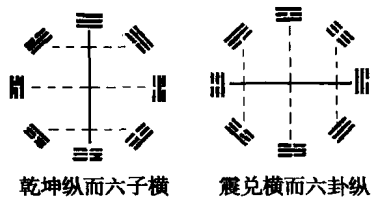
但是，不论如何解释阴阳顺逆，邵雍创造的先天卦系统，本质上是为说明阴阳消长的宇宙生成演化的。他以“乾坤定上下之位，离坎列左右之门”的八卦定位为基准，“天地之所以阖辟（左天开而生长万物，右地闭而收藏万物），日月之所以出入（离日出东，坎月生西）”都可以得到解释。“是以春夏秋冬，

^① 来知德：《说卦传·注》，《易经集注》，影印版，卷十五，第7页，上海书店，1988。

^② 来知德：《说卦传·注》，《易经集注》，影印版，卷十五，第7页，上海书店，1988。

晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩，莫不由乎此矣”。^①即将整个的天象和气象变化及其规律都浓缩在他的先天图中了，所以他才能够自信地说“天地万物之理尽在其中矣”。

当然，邵雍也讲述了文王后天八卦的生成问题。但他的基本点仍在于强调先天，因为先天才是他的真正创造。二者之间是“本”与“用”的关系：“乾坤纵而六子横，《易》之本也。震兑横而六卦纵，《易》之用也。”^②（参见右图）先天卦强调乾、坤纵轴而发明阴阳气化之本，后天卦则突出震、兑横轴而昭示万物生成之用。但先天卦是本原即心，后天卦则是其本原的发用即迹。所以先天卦的理论地位要远高于后天卦。



但不论是先天还是后天，毕竟“乾坤合而生六子”，每一对子女（长男长女、中男中女、少男少女）都能在卦爻的互补中还原为父母，如“兑分一阳以与艮，坎分一阴以奉离，辰、巽以二相易”^③，从而还原为完形的乾坤。“合而言之，阴阳各半。是以水火相生而相克，然后既成万物也。”^④不论是阴阳卦还是阴阳爻，双方都是各占一半，正因为如此，它们也就必然需要互相配合，在对立互补中生成万物。故八卦的整个次序，都是为发明天地万物包括人类在内的生成原则和顺序流行的。

（四）一生二与一二之间

由一分为二的宇宙生成原则带出的从一二或一两的角度看待世界的思维方法论，在宋以后获得了空前的发展机遇。不同思想家们大都利用了这一基本的

① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第39页，上海古籍出版社，1992。

② 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第46页，上海古籍出版社，1992。

③ 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第39页，上海古籍出版社，1992。

④ 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第39页，上海古籍出版社，1992。

方法去阐释和构造自己的思想体系。

1. 张载的“一两”与“合两”

比邵雍稍晚，宋代理学气学一派的创始人张载，对“一两”关系着重进行了阐发。与邵雍的一二之论重在宇宙的生成不同，张载“一两”论的重心却在本体论的层面。强调本体与现象相即不离。这也是他所认为的《周易》的根本奥妙所在。张载说：

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。^①

虚空与气化是二，但此二不是虚空生成气化，而是虚空与气化双方的相互发明。这一观点可以解释一切具体的存在，不论是有无隐显，还是聚散出入，可以说都是如此。张载立论的重要目的在批判佛老，力图避免“虚无穷，气有限”的有生于无和“物与虚不相资”、“形性、天人不相待而有”的佛老对虚气一统观的割裂。

张载的本体论不是静止地讨论问题，而是看重宇宙活动变化的性质，从而也与宇宙的生成过程发生了联系。所以他突出了聚散、出入、形不形的“所从来”，强调“推本”对于恰当把握易道的重要价值。他“推本所从来”要求把握“通一无二”，实现虚空与实气的动态圆融。作为一种基本的结构模型，它说明了虚气双方不论是聚还是散、形还是不形，都是相对于对方而获得自己的存在价值的。即聚与形从散与不形而来，散与不形从聚与形而去，双方互通互发。相较于邵雍重在从一到二而言，张载却更关注从二到一。所谓“深于《易》者也”，正是指这种通过“合两”去发明的通一无二的道理。

“合两”之所以可能，在于人之有感。“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”^② 现象世界虽然千变万化，但最终又可以统一起来，这就是从阴阳刚柔二端的交感中体悟出的天性本一的道理。那么，

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页，北京，中华书局，1978。

刚柔、乾坤的气化流行就是天性或易道的依托和载体，二者截然不可分。如果不是如此，毁弃乾坤之二，也就同时从根本上断掉了易道之一。不过，要真正实现二的统合，必须要认识和承认二端在天地间的普遍存在。宇宙的生成变化，说到底只是二端的变化：“天道不穷，寒暑也；众动不穷，屈伸也；鬼神之实，不越二端而已矣。”^①

当然，从二到一在张载不是一个一次完成的过程。从生成流行的时间序列看，通常表现为一个由一到二，由二又合一的往复变化过程。张载说：

气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必合而解。^②

湛一无形之气本是一，由于一之中涵藏着浮沉升降、动静相感之性，故而产生了氤氲交感、胜负屈伸的运动，并由此而凝聚成为具体有形的物象。有物象也就有了现象间的对立和斗争，潜在的二转化为现实的二。但对立斗争不体现永恒的价值，它必然走向矛盾的调和解决，即新的合一。在这里，“合而解”是事物发展的目的，但所以能有这样的目的，对立和斗争的手段和过程又不可缺，双方之间总体上是相互发明的关系。

同时，以“仇必合而解”作为矛盾的具体解决形式，应当从矛盾化合而产生新的统一性或解决矛盾的目的性的角度去看，并不意味此时就没有二而只有一的存在。不然，宇宙的生命也就由此终结了。事实上，张载是始终注意这个一与二的相互发明而不只是论一的。他强调说：“一物两体，气也；一故神，（两在故不测）两故化，（推行乎一）此天之所以参也。”^③一物两体既然是气化的一般存在形式，它就不应该由于某个具体矛盾的解决而消融，而是当其原有矛盾解决或融合为一之时，新的矛盾亦即新的事物同时就产生，“合”与“分”实际上是共时性的。正是因为有统一又有分化这个一与二的同时并立，所以天

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第10页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《正蒙·参两》，《张载集》，第10页，北京，中华书局，1978。

道才会以“参”的（叁）面目展现出来。这与同时代的二程论一二之间又以“三”来修饰的道理，可以说正好互相呼应。它表明了北宋学者那里对于一分为二观的新的视角。

后来，当朱熹和他的学生讨论张载的这个“一故神，两故化”的观点时，朱熹对此给予了极高的评价并有长段的阐发，这里不妨试看一段。朱熹说：

“一故神”，横渠亲注云：“两在故不测。”只是这一物，却周行乎事物之间。如所谓阴阳、屈伸、往来、上下，以至于行乎十伯千万之中，无非这一个物事，所以谓“两在故不测。”“两故化”，注云：“推行乎一。”凡天下之事，一不能化，惟两而后能化。且如一阴一阳，始能化生万物。虽是两个，要之亦是推行乎此一尔。此说得极精，须当与他子细看。^①

张载所以要一与两相对言说，言一要关注两，说两要留心一，也正是为了避免只说一面所必然带来的片面性。“一个物事”总是由两来构成和推动的，但两之推动在趋向上又是以化合催生出新事物即新的统一体为目的的。换句话说，两的目的在一，而一又是由两来推动化成的。

2. 二程论“一二之间”

二程的学术活动大致与张载同时，与张载的一两说比较，二程相对来说更重视宇宙生成的问题，并从生成论的角度看待一与二的关系。程颢说：

万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎？人只要知此耳。^②

对立作用的普遍性不是意味静态的异质存在，而是动态的相互克服和相互转化。这不仅对具体的事物性质的分析是如此，对整个宇宙的“生生不穷”的

^① 朱熹：《朱子语类》卷九十八，第2512页，北京，中华书局，1986。

^② 程颢、程颐：《遗书》卷十一，《二程集》（王孝鱼点校），第123页，北京，中华书局，1981。

发展同样是如此。天道的一阴一阳，人事的一善一恶，正是从生成流行的层面对一二辩证关系的最恰当的解释。因为阴去阳生，阳去阴生；善在恶去，善去恶来，从人到物，从人事到天地，其生灭消长，概莫出此理外。那么，与张载及邵雍相比，二程强化了宇宙生成中“理”的决定作用。

在这里，理与天地万物的关系，是决定与被决定的关系；然而，理又不是事物之外的存在，它只是事物生成消长的过程本身，即理“一”存在于对立之“二”中。正是受这一内在之理的支配，二程的生成论就有了新的特色。程颐说：

凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物，销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。至如海水潮，日出则水涸，是潮退也，其涸者已无也，月出则潮水生也，非却是将已涸之水为潮，此是气之终始。开阖便是易，“一阖一辟谓之变”。^①

在二程以前，包括邵雍和张载，哲学家讨论宇宙生成问题，都是在天地万物的整体意义上发论，因而，只要这一天地或现实的宇宙还未走到其最后终结——如邵雍的一元尽头之时，现存的气化世界是不灭的；张载更是根本否定气化世界会有生灭，以为那只是佛老的谬说。气化世界的生成流行只是气运动的显微聚散而已。

但在二程，对这一传统的生灭观却有一个根本性的颠覆，完全不同意张载以聚散说生灭之论。二程认为，生灭乃是客观的宇宙生成过程，物散即是气尽，张载所谓“形溃反原”^②是根本不存在的。虽然从自然知识的层面讲，二程以潮生潮灭解释潮涨潮退，认为“其造化者，自是生气”明显不科学，或曰常识性错误，但这却并非没有其哲学的价值。就是说，宇宙的生成不是一时一役，而是生生不穷，从不间断，宇宙只有在生而又生之中才能够存在和变化。其实，讲宇宙的生生不穷，不过是从过程、发展来看的对立互反。一屈一伸，一盛一衰，一阖一开，前者“销”尽即为后者之生，后者销尽又为新的后者之生，天

① 程颐、程颢：《遗书》卷十五，《二程集》，第163页，北京，中华书局，1981。

② 张载：《正蒙·乾称》，《张载集》，第66页，北京，中华书局，1978。

地作为一个大洪炉，它在销铄前者的同时，又促成了后者的生长，这一过程永远不会止息，故曰“生生不穷”。所以，只要了解了生灭开阖之“二”的相对运动，也就了解了易道，了解了宇宙的变化生成。

宇宙所以能生生不息，在于有生生之理。从可能和必要的层面说，张载是以气为本，气有灭则本亦无，所以说气有灭绝对不可；二程则是以理为本，在逻辑上是理能生气，气有生灭正好体现了理之作用，所以必然要反对张载的言说。而且，二程从对立互反的角度解释生生的整体过程，亦突出了“物极则反”的易学原则和以“极”作为生死盛衰之转换尺度的思想。一方要向对立方转化，是它生长到“极”的必然结果。程颐说：

屈伸往来只是理，不必将既屈之气，复为方伸之气。生生之理，自然不息。如“复”言“七日来复”，其间元不断续，阳已复生，物极必返，其理须如此。有生便有死，有始便有终。^①

生生之理常在，生生之气不竭，所以也根本没有必要留住既屈之气以作为生气的源头。“七日来复”之语，《周易》复卦《彖辞》解释为“天行”，即天道运行的消长往复之数为七。阳气由“剥”尽到来“复”，数刚好是七，七体现了天道生生的周期亦即“极”，因而必然向相反方向变化。正是因为“物极必反”，事物虽有生死、始终，却又“元不断续”，所以天道运行始终表现为生与灭的对立之“二”中存在的统一整体。

也正因为如此，“二”之存在就是天下的普遍状态，而一与二之作用便是推动生生的根本动力。所谓“盖天下无不二者，一与二相对待，生生之本也，三则余而当损矣，此损益之大义也”^②。一与二相对待，并不意味着作为生生源头的理之“一”与对立物双方相对待，而是对立双方中的第一方与第二方相对待。由于这种相对待正是作为生生之本的理的体现，所以再设定第三方的存在就完

① 程颐：《遗书》卷十五，《二程集》，第167页，北京，中华书局，1981。

② 程颐：《周易程氏传》卷三《损》，《二程集》，第910页，北京，中华书局，1981。

全是多余的。而且，一旦有三就不可能实现统一，所以必须损去。他又说：

男女精气交构，则化生万物，唯精醇专一，所以能生也。一阴一阳，岂可三也？故三则当损，言专致乎一也。^①

自邵雍通过一阴一阳之间的考察而突出了相互联系的整体之后，理学家都注意从阴阳的相互作用去阐释道的统一整体。所以“二”之间的精气交构，精醇专一，是化生万物的充分必要条件，既不能损也不能益，非如此则不能达统一整体也。

当然，程颐有时也提到三，但这个三无非是形容一与二之间的作用而已，并非实在的第三方，这是程颐对历史上“三生万物”一类生成论命题的创新性阐释。他说：

有阴便有阳，有阳便有阴。有一便有二，才有一二，便有一二之间，便是三，已往更无穷。老子亦曰：“三生万物。”此是生生之谓易，理自然如此。^②

这里的关键在于，程颐是从生生无穷的意义上去看待一二三……的蔓延的。故从确定的意义讲，“三”不是在对立之外，而是在“一二之间”，它在任一个横截面都是如此。所以说“才有一二，便有一二之间，便是三”。这一生成论模式，程颐以为就是老子的“三生万物”——一二之间生万物。这一生成运动可以无限继续下去，《周易》的“生生之谓易”就是发明的此意。而且，这是“理”自身的规定性，它是常在不灭的。

3. 朱熹论“生二”与“对二”

朱熹将邵雍一分为二的宇宙生成模式，简洁解释为“一生二”，“分”就是“生”。所谓“康节也则是一生二，二生四，四生八”^③。“分”的图式演变体现

① 程颐：《周易程氏传》卷三《损》，《二程集》，第910页，北京，中华书局，1981。

② 程颐：《遗书》卷十八，《二程集》，第225～226页，北京，中华书局，1981。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六十七，第1648页，北京，中华书局，1986。

的是宇宙生成的实际过程，而且这一过程通过一步步“一生二”无限地继续下去。但之所以能如此，在邵雍是数的变化机制，在朱熹则是“理”之生成作用的必然。他说：

一每生二，自然之理也。易者，阴阳之变，太极者，其理也。^①

太极到气化的理气关系论，是随着一生二的宇宙生成过程而取得其自身的合法性的，并伴随其生生变化而展现出自身无限开放的可能。宇宙的生命是存在于连续性和断裂性的统一之中的。

从太极（理）与阴阳二气的关系论一分为二，更多地凸显了一与二之间在宇宙生成论上的联系。但与此同时，它在朱熹又是圣人观阴阳气化之理、由象而数的画卦的过程。如称：

于是圣人因之而画卦，其始也只是画一奇以象阳，画一偶以象阴而已。但才有两，则便有四；才有四，则便有八；又从而再倍之，便是十六。盖自其无朕之中而无穷之数已具，不待安排而其势有不容已者。^②

圣人画卦的开初是非常简单的，不过是阳奇阴偶的简单模仿而已。然一旦有了阴阳图示的简单模仿，也就为人类打开了一条深入下去以求得更为精确的解释的愿望。从而四象便接续阴阳二气而产生，如此等等。所以会是这样，朱熹说因无形宇宙本来蕴含的数理所决定的，是客观必然之势不断演进的过程的反映。而且，它既然体现的是客观必然的规律，就不可能中断停止，所以朱熹概括为“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔”^③。

在这里，朱熹所以能断定宇宙间的一切都是一生两，源于他对宇宙生存性质的深刻洞察，即阴阳气化本来就是以两端为存在条件的，故从其互含互生看，

① 朱熹：《周易系辞上传》，《周易本义》，第148页，北京大学出版社，1992。

② 朱熹：《朱子语类》卷六十七，第1646页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六十七，第1651页，北京，中华书局，1986。

一分为二不过是倒过来说的由二组成一的道理。所谓“一是一个道理，却有两端，用处不同。譬如阴阳，阴中有阳，阳中有阴；阳极生阴，阴极生阳，所以神化无穷”^①。那么，生两或分二只是将原来一体内含之对立性质揭示出来而已。当然，从发展观说，如此的区分体现了人们对生生不穷原因的认识的深入。

从宇宙生成或气化流行看一分为二不是问题的全部，从宇宙的现存状态看，一分为二又表现为一与二的相对对立关系，亦即通常所谓对立统一的问题。朱熹说：

一便对二，形而上便对形而下。然就一言之，一中又自有对。且如眼前一物，便有背有面，有上有下，有内有外。二又各自为对。虽说“无独必有对”，然独中又自有对。且如棋盘路两两相对，末梢中间只空一路，若似无对，然此一路对了三百六十路，此所谓“一对万，道对器”也。^②

一分为二的对立关系是客观普遍的存在，除了通常意义的统一体与所由构成的对立面之间如正反上下的关系、在本体论上的形而上与形而下之间的对立关系外，还有对立面之二中的每一方各自内部的对立——对立物“各自”之对。但这些都属于一般看法而不属于朱熹一分为二观的特色。朱熹的特色，在于他将二程看似已无法再议的“无独必有对”再作剖析，认为“无独必有对”固然不错，但即便有所谓独立物存在也没有什么要紧，因为“独中又自有对”。他举围棋棋盘为例说，棋盘纵横各十九路共构成三百六十一个交叉点，其中三百六十个点都可以两两交叉相对，唯独底线中间一个交叉点却无对，就像空了一路。然而正是这似空的一路，却对应了其余三百六十路，即可以换从一与多的关系看待一与三百六十的对立关系。这一点，正是朱熹大力阐发的一理对万事、一道对众器的相互对立关系。可以说，正是在朱熹这里，一分为二才真正彻底化和最大化了。

正是因为如此，这种无处无对或一分为二的二的意义，得到了朱熹最为充

① 朱熹：《朱子语类》卷九十八，第2511页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷九十八，第2435页，北京，中华书局，1986。

分的阐发。但是，朱熹对二的垂青又是与他对一的强调互相发明的，事实上，因为有二才有一的存在。他说：

天下之物未尝无对，有阴便有阳，有仁便有义，有善便有恶，有语便有默，有动便有静，然又却只是一个道理。如人行，出去是这脚，归亦是这脚。譬如口中之气，嘘则为温，吸则为寒耳。^①

有一方必然有另一方，另一方又总是相对于己一方而存在的，正是这种相对又相成的格局，真实体现了一分为二这“一个道理”。为了发明这一道理，朱熹举的例是很有意思的。他说人都是用脚行走，行走的方向却有出有归，从出与归看是对立，但这对立却是由同样的一双脚去完成的，体现的都是“行”这个道理。就是说，脚不行走不会有出归的对立，但没有出归的对立则不可能实现脚的行走，这便是他的一分为二所要说明的“道理”。口中之气也同样如此。嘘温、吸寒是对立，但正是这样的对立实现了一口之气的运动，无对立也就没有统一。所以对立必然是统一的前提，正是在阴阳、仁义的对立中实现了天道、人道的统一。

不过，朱熹的对立统一在他又有特定的考虑，这就是他以“交易”去补充二程的“变易”，在对立之外又加进了易学史中的错综之说。他说：

阴阳，有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也；有错综而言者，如昼夜寒暑，一个横，一个直是也。伊川言：“‘易’，变易也。”只说得相对地阴阳流转而已，不说错综地阴阳交互之理。言“易”，须兼此二意。^②

“变易”大致属于平面的相互对立关系，其现象形态是二二相对，双方依势力强弱而相互流转，或阳变于阴或阴变于阳；“交易”则属于立体的交互错杂关系，其现象形态则是一中含有另一，昼交于夜，寒中生暑，横直上下交互而变。

① 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2435页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1603页，北京，中华书局，1986。

显然，这两种对立统一的存在和实现方式是有不同的。论“易”之变本应二者兼顾，程颐只讲了一面，所以是不完整的。^①

4. 王夫之对一二分合的总结

到明末清初，作为张载哲学自觉继承者的王夫之，将一二之间的关系直接规范到体用之间来进行认识。他以水为喻说：

一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。^②

一体二用的关系说明，水体只有一个，但作用却有对立两方：寒冰与热汤性质对立，是二者之异；但二者的对立却共同维系着一个统一的水体，无论是冰还是汤，都是通过其自身的作用而随时证实着水体之一。换句话说，水体不在二用之外，离开作用便没有本体。所以，一与二之间，始终是相互发明而互不可离的关系。

从此出发，王夫之对自《周易》提出“一阴一阳之谓道”以来，在历史上形成的“分析而各一”与“转聚而合一”的两种片面性观点进行了批评总结。他认为，在“分”的一派，“以为分析而各一之者，谓阴阳不可稍有所畸胜，阴归于阴，阳归于阳，而道在其中。则于阴于阳而皆非道，而道且游于其虚，于是而老氏之说起矣”^③。“分析而各一之”意味只有分二而无统一，阴阳的对峙是互不相关相胜，不能构成一统一整体，这是孤立片面之二。道的地位亦非常尴尬，作为二之“中”，实际是独立于阴阳的存在。如此不阴不阳而游于虚空之道，与老氏置于天地万物之先的虚无之道也就走到了一起。

① 朱伯崑先生云：“按程氏易，亦讲阴阳定位，却罕言阴阳交错。交易说，出于邵雍易学。朱熹关于‘易有两义’的概括，可以说是对周敦颐以来论阴阳变易法则的总结。”参见所著《易学哲学史》中册，第463～464页，北京大学出版社，1988。

② 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第36页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1002～1003页，长沙，岳麓书社，1988。

而在“合”的一派，“以为转聚而合一之者，谓阴阳皆偶合者也，同即异，总即别，成即毁，而道涵其外。则以阴以阳而皆非道，而道统为摄，于是而释氏之说起矣”^①。“转聚而合一之”者，在王夫之就是佛教华严宗的“六相圆融”说，而绝非《周易》的“一阴一阳之谓道”说。因为在他看来，前者是取消差别而使本来对立的阴阳混同为一，所谓“一即一切，一切即一”也。如此之道，是超越于阴阳之外的统摄者，故不论是阴是阳都不可能为道。王夫之用“转聚”来形容“合”，这就好像陶人转泥而制作器皿一样，器皿坏子在陶人手中转转，就是阴阳被道所转转，完全是被动的角色。由此，道既涵容了阴阳，佛说也就取代了儒说。王夫之因此就要进行批评。

当然，王夫之对佛教的批评不一定恰当，但他批评的实质，是被佛老迷惑的儒者，不能正确看待道之一与阴阳之二这个所谓“三”的关系问题。他接着分析说：

于是或忌阴阳而巧避之，或贱阴阳而欲转之，而阴阳之外有道。阴也，阳也，道也，相与为三而一其三，其说充塞，而且嚣嚣然曰：“儒者言道，阴阳而已矣。是可道之道，而非常道也；是沕合之尘，而非真如也。”乱之者叛之，学士不能体其微言，启户而召之攻，亦烈矣哉！^②

佛老之间，对于阴阳的看法也有差别，但总体上都是将道或真如从阴阳中抽取出来。道不在阴阳之中而在之外，或者如道家以为阴阳之道非常道，造成阴、阳、道三者的并存；或者如佛家认为阴阳尘沕非真如，以真如性空而否定阴阳的独立价值。面对佛老的攻击，儒家自己亦乱了阵脚，以致弄不清道与阴阳的真实关系。

其实，这个真实关系并不复杂，“一阴一阳之谓道”的根本点就在于阴阳即道，离了阴阳则无道。如他所说：

① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1003页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1003页，长沙，岳麓书社，1988。

两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。夫谁留余地以授之虚而使游，谁复为大圆者以函之而转之乎？其际无间，不可以游。其外无涯，不可以函。^①

阴阳是实在的物象，道之一就存在于这种实在的阴阳物象之中，绝没有游离于二之外的绝对的一。王夫之反问说，如果真要设想存在这样的一，那就首先要问谁能够挤开阴阳而在宇宙中预留出如此一个虚空——结论只能是阴阳无间而不可能有所谓虚空；还要问谁能够创造一个大圆（天）而将阴阳函转融摄于内——结论同样是阴阳无涯而不可能有任何存在（真如）超越于阴阳之外。

又如乾坤与易道的关系，《周易·系辞上》曾言：“乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”乾坤即阴阳，为二，易之道就是一，一二之间显然是一种相互支撑的关系。所以王夫之概括说：

故合二为一者，既分一为二之所固有矣。是故乾坤与易相为保合而不可破，破而毁，毁而息矣。极乎变通，而所缊者常与周旋而不离，而易备。^②

就分一与合二的真实关系来说，一方其实已在另一方的逻辑蕴含之中。所以乾坤与易道是互为保合的不可破的关系。乾坤二卦的成立，从卦象亦即物象的层面奠定了易道的实在性和必然性，反之，易之本来不过是说乾坤阴阳之间的相互联系和变通。因而，没有联系和变通的乾坤不具有存在的价值，但联系和变通的易道又只能存在于乾坤易象之中。可以说，一是二之作用的目的，但二却是一之成立的条件。极乎宇宙变通，所蕴含的易道始终周旋于乾坤阴阳之中。易道之完备，正由此体现了出来。

不过，王夫之对合二与分一双方又不是完全的半斤八两，因为思维方式总是

① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1003页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1027页，长沙，岳麓书社，1988。

要服务于他的哲学体系建构的理论目的。他认为，人们对于现象世界的认识，是先从对立“两体”开始，并由此溯流而上，探索其源头的实体。故“今既两体各立，则溯其所从来，太和之有一实，显矣。非有一，则无两也”^①。那么，设定太和实体作为最初的根源就是合理的。虽然说一之实现依赖于两的相互作用，一先于两亦不妨碍一与两的互相发明，但毕竟只能先说一而后说两。

王夫之在这里要突出一的地位，是与他主张以气为本、理在气中的本体论立场分不开的。所谓“若其实，则理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通一而无二者也”^②。一方面，虚气之间虽是对立之二的关系，但从作为宇宙运动的实体考量，总体只有一个气，在这里是不应当言二的。另一方面，放之于宇宙生成的大化流行，这一问题则展开为一个一（合）——二（分）——一（合）的一与二之间的无穷推演的关系：“合者，阴阳之始本一也，而因动静分而为两，迨其成又合阴阳于一也。”^③正是有赖于阴阳动静的不断分合，才最终造就了宇宙的生生不息。

（五）太极、人极与“一实万分”

通过一分为二的分合方式解释宇宙生成的过程，是中国哲学宇宙生成论的主体。但在不同哲学家，这一解释方式又有各自的特点。其中一些哲学家，其分与合往往不表现为一分为二，而是将其思想放到了更为一般的一与多（万）的分合关系之中，突出的是他们各具特色的理论构造。他们之首要的代表，就是由周敦颐开创的由“分”太极到“立”人极的“太极图说”和对后来影响重大的“一实万分”之论。

1. 《太极图说》的“图”与“说”

在中国哲学中，周敦颐的名字常常是与《太极图说》联系在一起的，其更为

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第36页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第23页，长沙，岳麓书社，1988。

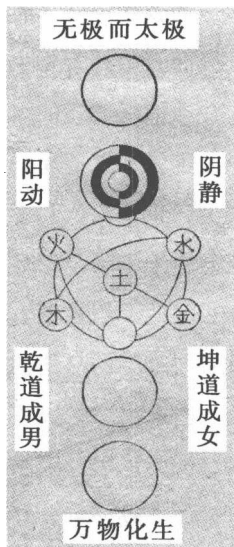
③ 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第37页，长沙，岳麓书社，1988。

成熟也更成体系的《通书》反倒成为了陪衬。当然，就考察周敦颐的宇宙生成论来说，《太极图说》仍不失为主要的文本。

《太极图说》是周敦颐对于前人流传下来的《太极图》的解释。《太极图》原本流传到周敦颐的时候已有年月，但在哲学上从未发生过什么影响，只是在周敦颐为其作《说》并通过朱熹等学者的大力推崇之后，才一跃而成为宋明理学的经典文本。《太极图说》（朱熹整理本）全文如下：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。

惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰，原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣！^①



《太极图说》的第一个词汇“无极”，无疑来源于《老子》，它表明在宇宙生成的问题上，周敦颐的理论对于道家自无（无极）生有（太极）思想的采撷。同时，以阴阳的气化运动揭示宇宙的生成过程，虽然是早已流行的做法，但在汉唐时期，道家和道教对此要更为注重，太极阴阳说和五行学说在道教都得到了长足的发

^① 周敦颐：《太极图说》，《周敦颐集》（陈克明点校），第2版，第3～8页，北京，中华书局，2009。

展，为周敦颐建构自己的阴阳五行说准备了条件。至于《图说》中的“无欲故静”和“主静”的思想，亦不离《老子》的套路，当然这也与佛教的禁欲观和“灭染成净”的思想存在一定关联。不过，《太极图说》的总体构架却是依于《周易》的，事实上，作为结语的段落——从“圣人与天地合其德”到“原始反终故知死生之说”，搬用的都是《周易》的语言。周敦颐将佛老二家思想统合到儒家易学的基础之上以阐述宇宙的生成发展，所以，《太极图说》又有《太极图易说》之名。

2. 从“分”太极到“立”人极

周敦颐在把“无极”和“太极”作为宇宙的本原之后，一步步展开了由“分”太极而开始的万物生成的具体过程。

在他所描述的太极——动静——阴阳——五行的生成演化序列中，五行的思想虽不见于《周易》本文，但它却是汉易用以构筑其象数学体系的基本元素。事实上，正是汉代易学开始将阴阳与五行的思想结合起来阐释《周易》的。然而，汉易由于受限于象数学的体系，始终未能讲清由太极经阴阳到五行的生成是一种什么样的逻辑关系。周敦颐对此却有较为具体的发明。他认为，太极是一个自身具有“动”的潜能的范畴，太极的动静意味着阳与阴两种对立势力相互作用的开始。当此时，太极是一，动静、阴阳是二；二既然产生，太极的作用就退居于幕后，因为动静、阴阳一经形成，就可以也能够凭借相互间的对立作用去创造世界。所谓“一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉”，清楚地表明动静阴阳是具有独立地位和作用的存在，所以它们能通过“阳变阴合”的方式推演为水、火、木、金、土五气（五行）。五气的运行则是随着时间的流布形成四时。至此，由太极生生到四时运行，天道的生成趋于完备。尽管五气、四时与太极不直接关联，但最后的归宗无疑是太极。而太极又是依于无极来刻画自己的特性（无形）的。

然而，天道的生成目的不在天道而在人道，人道在广义上与“物道”是同一的。这即是万物的概念。由于五行各有自己特定的属性，无极的真性和二气五行的精华神秘地凝聚起来，气聚于乾道（天道）而形成男性，聚于坤道（地道）而生成女性，天地男女，二气交感，万物和人类也就自然产生。天地人物的这一生成机制，早在东汉王充就有过揭示。所谓“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，

子自生矣”^①。天地男女的交感作为万物生成的原因，实际已在独立发生作用。正是在此作用下，万物人类生生才变化无穷。

人与万物虽同得天地之气而生，但又有区别，即人得宇宙之秀气而最灵。从宇宙演化的目的层面看，万物“分”太极而得生其实只是作为前提或铺垫，人能“立”人极而确立起最高的道德准则才是周敦颐哲学所要追求的目的。然而，这最为重要的目的在《太极图》中却没有留下任何表现的空间，说明从道教授引来的《太极图》已经不能满足新儒家创建“人极”准则的理论需要。或许正因为如此，周敦颐“立人极”的内容就只有“说”而没有“图”。

周敦颐认为，随着人的产生，人在满足自身需要的内在本性的驱动下形成了不同的善恶取向；而有善恶取向就有了评价的伦理原则，有了如何做人的问题。“立人极”的必要性也就凸显了出来。在这里，相对于太极是宇宙的本原，人极就是人世间的最高道德标准——中正仁义。周敦颐强调，中正仁义的根本点在“主静”，而主静之方则在于“无欲”。因为人的本性既然已经发动，就不再可能返回到先天，被外界物欲所诱惑实际就是一种常态。那么，人们就只有在圣人的引导下，通过自身的道德自律走向“无欲”的“静”态，从而实现人极的自我确立。

显然，周敦颐的主静立人极说，充分吸纳了佛老的宇宙论和修养观来充实儒家的道德论。他从无极而太极的前提出发，使先天本来的静体与现实人生的自觉主静相互呼应，将儒家的“寡欲”说、道家的“无欲”说和佛教的去污成净说整合为一体，以便走向新儒家在融合三教基础上的道德创生。

3. 三教合一于易理

周敦颐对三教的融合，基石是《周易》的天人合一观。作为《太极图说》全文的结语，周敦颐引证了《文言》、《说卦》和《系辞》的三段话来进行总结。首先，圣人确立的中正仁义的人极与天地、日月、四时、鬼神运行的准则是完全一致的。道理就在人极与太极的本来一致，人道本来就是以符合天道为原则的。所以君子顺承为吉，小人违背则凶。其次，天道的阴阳，地道的柔刚，人道的仁义，尽管形式上有不同，但实质上并无差别。圣人所以能通过中正仁义而主静的方式实现人极的确立，正是因为他已在自觉的意义上会通了天人双方，真正实现了

^① 王充：《自然》，《论衡》卷十八，第277页，上海人民出版社，1974。

“先天而天弗违，后天而奉天时”的理想。最后，通过“原始反终”之说，进一步强化从太极化生到人极确立是相互发明的统一过程，天生为始而人立则终也。

至于为什么从“原始反终”能够“知死生之说”，后来朱熹与其弟子曾有过讨论。朱熹认为：

“周子《太极》之书如《易》六十四卦，一一有定理，毫发不差。自首至尾，只不出阴阳二端而已。始处是生生之初，终处是已定之理。始有处说生，已定处说死，死则不复变动矣。”因举张乖崖说：“断公事，以为未判底事皆属阳，已判之事皆属阴，以为不可改变。《通书》无非发明此二端之理。”^①

就是说，不论是《太极图说》还是《周易》六十四卦，自首至尾都是一环扣一环，顺序无差的。那么，从中就可以观察到以生生发动为始，以事成理定为终。后者所以说是死，不过是论其确定而不再变动而已。换句话说，太极化生是生，但太极化生的目的是在人世确立起中正仁义的道德准则；而这道德准则一经确立便当坚守不变，所以可以“死”来形容。从阴阳二端看，阳为始生而阴为终死，未判之事可有多种变端，故为生；已判之事则定案不变，故为死。始终或生死的“二端”都是相互发明的关系，这是宇宙间最为普遍的道理。这不仅在《太极图说》是如此，在《通书》中阐发的也是同样的道理。

由此来看，周敦颐赞“大哉易也，斯其至矣”就是恰当的语词。因为一切都不出阴阳二端的终始变易之外。当然，阴阳二端所以能够生死相续、循环不已，贯穿于其中的太极或理的作用不应该被忽视。

周敦颐《太极图说》的思想无疑是深刻的，它在融合儒、释、道三家思想上做了许多的努力。但同时，以无极与太极的同构作为本体或本原却不符合中国哲学历来主张一元论思维的历史传统，而且也留下了明显的道家无生有的理论痕迹，所以在后来引起了不少的争论。朱熹把“无极而太极”解释为“无形而有理”，在一定程度上化解了其他学者对周敦颐思想的道家背景的指责。同时，它也使朱熹的太极（天理）本体既对佛老的虚空本体进行了批判——太极是实理，也

① 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2386页，北京，中华书局，1986。

更加突出了太极本体无形迹无声色的理论特征。

4. “一实万分”的新模式

《太极图说》的宇宙生成路径，在形式上走出的是一、二、五、万的理论分化格局。如果将中间的二、五略去，构成的就是一与万之间的相互关系。这也就是周敦颐在《通书》（又名《易通》）中所揭示的生成原则，所谓“一实万分”也。

“一实万分”在逻辑上可以看做是一分为二的扩展形式，也是古人关于一多关系思考的进一步推广。在《通书》的《理性命》篇中，周敦颐将在《太极图说》中经由太极分化而导出的动静阴阳、五行四时以生成万物的图式重新予以概括，提出了“一实万分”的命题和一个逻辑性更强的理论结构。他说：

厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。^①

“厥彰厥微”的“厥”，周敦颐没有说明是何为。如果联系到他的《太极图说》，可以认为是指太极，或者如朱熹据该章标题而解释的理；理之彰即道之显，理之微即道之隐。^② 道既显又隐，《中庸》中已有这样的说法，所谓“君子之道费（显）而隐”也。论道之显著如君臣父子，无人不晓；论道之隐微如性命鬼神，则又难以著现。当然，在主体一方，离开人心的灵觉是不能明白把握此理的。那么，这个显微和合的理，自然属于“一”的范畴；而显与微之两端，则又是“二”，“一”是体现在“二”之中的。接下来，刚善、刚恶、柔善、柔恶，再加上“中”，是为五行（五性）。五行的核心是中，中是不偏不倚的最恰当的标准（止）。从而，周敦颐的“理性”同样也是需要一、二、五的数的推演模式的。

但是，抽象的理性毕竟不能直接用于推导宇宙的生成，所以又必须要引入二气五行的实在气化构架。周敦颐以五殊称五行，突出的是每一行的性分差别；而以二实称二气，则重点强调了五性是依赖于阴阳之气的实存的。当然阴阳的“二

^① 周敦颐：《通书·理性命》，《周敦颐集》，第2版，第32页，北京，中华书局，2009。

^② 参见朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2408页，北京，中华书局，1986。

实”最终又是归结于太极的“一实”的。在这生成的序列中，就其以二、五为一、万的中介来说，《通书》与《太极图说》是相类似的，但《太极图说》的从太极分化到万物生生只是顺序的演化，一与万之间尚未构成逻辑的相互推导关系。而在《通书》，“是万为一，一实万分”的一万两端，已具有明确的逻辑关联。其中，“是万为一”是逆推，即万事万物通过若干中介环节最终返归于太极之一；“一实万分”则是顺演，强调整个宇宙万物都是太极一实分化发展的产物。最后的“万一各正，小大有定”，则说明不论事物大小，是总体还是个别，各自都获得了适应自身需要的确定之性。

可以说，周敦颐通过“一实万分”的结构，使宇宙的统一性与多样性贯通了起来。由于万物都因享有太极或理而成，故相互间尽管千差万别，但又都具有同一的本性。一与万之间，虽然在根源与现实、一本与万殊等关系上处于两端，但双方的地位和作用实际上又是相互依赖的关系。不仅仅是万依赖于一，一要实现自身的价值也必须要通过万。描述宇宙生成的理论，只有将生成的源头和所实现的结果联系起来并能够做到相互推演和互相发明，才真正具有意义。

与周敦颐的“一实万分”说比较，邵雍也有类似的一万关系的说法。即他通过一分为二、二分为四直至六十四卦之后，讲明了“十分为百，百分为千，千分为万。犹根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈少，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万”^①。那么，这个“合之为一，衍之为万”与周敦颐的“是万为一，一实万分”形式上是很相近的。然而，二人之论在实质上却有重要的区别。因为，一方面，邵雍的“合一衍万”其实只是一分为二的注脚，在他这里，重要的在保证一分为二的序列能够无限继续下去，即无论分到什么层次，在任一层次上贯彻的同样是一分为二的原则。所以一与万之间是由无穷的一分为二去具体构成的。而周敦颐的“一实万分”却重在一与万的两端，中间既可以有一二，也可以有二五，并不强制贯彻一分为二的原则。

另一方面，邵雍突出他的先天学，对后天人类的道德教化相对就比较忽视，而这正是周敦颐所要着力纠正的。周敦颐并没有邵雍那样的先天后天概念，或者

^① 邵雍：《观物外篇》上，《观物篇》，影印本，卷三，第38页，上海古籍出版社，1992。

换一句话，他所说的其实都是后天。正因为是立足后天，人的道德教化就尤为显得迫切。所以，他之立论，重点就在强调圣人之道中正仁义和人极确立的必要性。而所谓“万一各正，小大有定”，也完全可以在万殊各自确立其入极的意义上去理解。

不过，在后来作为周敦颐思想的主要继承者的朱熹这里，重点还是论述宇宙生成而非道德创造。朱熹在引证了上述周敦颐之“一实万分”之论后发挥说：

自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以以为体，万物之中又各具一理。所谓“乾道变化，各正性命”，然总又只是一个理。^①

朱熹将周敦颐的理论放在了自己“推而上”和“推而下”的本体论结构之中。“推而上”属于由万归一，它解决的是从杂多的事物现象中追溯其共同源头即“理一”的问题；“推而下”则是从一至万，它解决的是同一理本体如何产生并存在于杂多事物之中即“理万”的问题。万理与万物密切相关，所谓万物“分”理而各自得“体”，亦即万物具万理之意。

朱熹将乾卦《彖辞》的“乾道变化，各正性命”放在这里，意味天道生生，万物各得其相符之性命（理）以自立。这是自一至万之分，但又不忘加上“总又只是一个理”的自万至一之合。在朱熹，这种上下、一万相互推演的结构就如同一粒谷种同它所衍生的千百粒谷实的关系一样，尽管其生生不已，但“初间只是这一粒分去”，“物物各有理，总只是一个理”。^②说到底，朱熹只是以周敦颐“理性命”的结构为构架，锻造他自己的“理一分殊”的理论而已。

他明确说：“‘一实万分，万一各正’，便是‘理一分殊’处。”^③不过，理一分殊的“分”与一分为二的“分”，意义却是不同的。一分为二之分，朱熹也叫“割成片去”，即不论其内容如何，凡有一物就可以割去一片（半）。但理一分殊之

① 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2374页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2374页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2409页，北京，中华书局，1986。

分却有专门的含义。故当有学生问“《理性命》章何以下‘分’字”时，朱熹明确答复说：“不是割成片去，只如月印万川相似。”^①“月印万川”的比喻，源出于禅宗僧侣玄觉，朱熹自己亦承认佛教对此问题也有认识。其意在他回答另一弟子问“万物分之以为体”之“分”是否就是指“太极有分裂乎”时，有一句完整的表述。他称：

本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。

作为本的一太极是天上的月亮，“万物各有禀受”的众太极是江湖中的月亮。但在这里，“各有禀受”并不意味着各自将天上的月亮割去一片，即不是一分为二似的现实分割，而是万处江湖的每一处都完整体现了天上的月亮。一月与众月相互之间是完全等值的，这是理一分殊理论最重要的特点。道理十分明显，理或太极作为形而上的本体不容有亏欠。当然，就理论本身来说，朱熹所述实际上已经脱离开易学自身的框架了。

但是，不论周敦颐的“一实万分”如何分，其最初的分禀仍然与一分为二相同，采取的是一生二的形式。而这一生二，在老子的框架中可以解释为无生有，因而也引起了后来人不同的评说。譬如，明清之际的王夫之，便根据自己以气为本的立场，对周敦颐太极生阴阳的一生二说提出了批评。他说：

误解《太极图（说②）》者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，乃固有之蕴，为寒暑、润燥、男女之情质，其细蕴充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静，动则阴变于阳，静则阳凝于阴，一震巽坎离艮兑之生于乾坤也；非动而后有阳，静而后有阴。本无二气，繇动静而生，

① 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2409页，北京，中华书局，1986。

② 此“说”字，该篇编辑整理者注明：“‘说’，各本无此字。”余亦认为，无“说”字为是。即在王夫之，应当是周敦颐“误解”《太极图》，而非后人误解周敦颐的《说》。出处同下。

如老氏之说也。^①

周敦颐的“误解”，根本点是认为本来无阴阳，太极从无中生成了阴阳，动静不过是太极创生的功用而已。王夫之既以气为本，则阴阳乃当然的实在，作为寒暑、男女等对立运动的一般性质，细缊充满于宇宙之间。动静自身作为功用，它是依存于既定的实体即阴阳之气中的，所以动静就是阴阳的动静，阴阳在动静之中相互转化、交感互生，这就如同震与巽、坎与离、艮与兑六子都因乾坤父母各相应爻的互动互变而生一样。

在王夫之，如果一定要坚持阴阳二气是自无中变来，就只能归入到老子的无生有的窠臼，而这与儒家从《周易》以来一贯坚持的立场是完全背离的。换句话说，王夫之虽然继承了从邵雍以来的一分为二的方法，但他的一分为二绝不能在一生二的基础上去理解。

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第十二册，第24页，长沙，岳麓书社，1988。

第二章

保合太和说

《周易》乾卦《彖辞》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”短短一段话，涵括了天道变化流行、人物各全其性命和宇宙人世保持最大限度的和谐及圣人的地位作用等多方面的思想，无论是思想家还是治国者，都不忽视从其取得智慧和灵感。而“保合太和”一语，上承天道，下贯人世，作为事实上的中心命题，为解释天地阴阳运动与人间秩序安排的合理性，提供了可以采撷的理论资源。

一、“保合太和”意义的发掘

在乾卦《彖辞》本文，“保合太和”的思想，是以天道变化流行为前提，以圣人在上治世而万国安宁为目标的。天道阴阳流行的顺畅与人世政治运作的和谐是相互映衬和相互发明的关系。当然，对于统治者和思想家来说，他们的不

同需要制约着对“保合太和”思想意义的发掘。

（一）“保合太和”与皇权的昭示

“保合太和”的思想从社会政治层面来说，为中国社会运作的蓝图提供了现实的目标和理想。这一特点在理学上升为国家统治思想的明清时期，得到了亘古未有的形象化的昭示。可以说，作为皇权的体现者的皇宫建筑——紫禁城，就是按照“保合太和”的基本精神设计建造起来的。

清代修缮明皇宫，将位于其中心的原三大殿——皇极殿、中极殿、建极殿更名为太和殿、中和殿、保和殿，而作为皇帝视朝之所的皇极殿或太和殿，又是中心的中心。这样的建筑规制，可以溯源到中国儒家的两部经典《尚书》和《周易》。在这两部经典中，有两个基本的范畴——“皇极”和“太和”。“皇极”和“太和”的结合，意味着乾卦《彖辞》所讲的“首出庶物，万国咸宁”，可以在实践的层面予以落实。

“皇极”之意，孔颖达《正义》疏解为大中（至正）之道，但因其道乃“天子”治理天下之准则，故其彰显的是至尊的帝位。由此，人间的皇极就是天上的太极，太极为宇宙之源，皇极则为人事之首。

《周易》经典中的“保合太和”，变形为作为皇权象征的“保和”殿与“太和”殿，由“合”而“和”，更为突出了国家统治者力求保持天下和谐圆满的政治需要。同时这也更便于说明“保和”“太和”的实现是离不开紧承其后的“乾清”、“坤宁”二宫的阴阳交感的。事实上，位于乾清宫与坤宁宫之间的正是“交泰”殿，证明阴阳交感是实现保和太和的最基本的理论依据。至于居于太和、保和之间过渡性的“中和”，在文本上可以看做是源自《中庸》，但也不妨联系到《周易》倡导的“中正”“和平”上。事实上，从太和、保和到乾清、坤宁，这一皇宫的中轴线所体现的意蕴，不但在树立皇权的至高无上，而且意在通过这样的皇权去实现“圣人感人心而天下和平”的国家统治的目的。^①

因此，不难理解，《彖辞》后半句的“首出庶物，万国咸宁”，正是要突出

^① 参见《周易》咸卦《彖辞》。同时，乾（天）清坤（地）宁的提法也可以联系到老子。《老子·三十八章》曾云：“天得一以清，地得一以宁。”

宣扬圣人（皇帝）位于众物之上的地位，因为只有这样才能保证天下各方的安宁谐和的实现。一句话，保持天地人世间的最大和谐，是中国社会上下各方的一致利益所在。

但从文字的角度说，“保合太和”一句实际上可以分拆，“保合”是人自觉努力的活动，“太和”则是这种自觉努力所追求的结果。也正因为如此，“保合”又可以是“保和”，以突出目的层面的和谐即“太和”的意义。那么，作为哲学范畴来讲，“保合太和”的中心必然就是“太和”。随着时代的发展和思想准备的成熟，能够融洽地沟通天人之际的“太和”范畴逐渐成为理学本体理论创立的必须，对其思想价值的发掘成为了时代的认识使命。

（二）太和“中涵”两体

在《周易》提出的大量概念命题中，“保合太和”与宇宙化生、一分为二、形而上、形而下等相关概念命题在形式上立足分析不同，它的特点首先在综合，“太和”的字义本来就是以和谐圆满为特色的。然而，在综合的前提下又需要再分析，以便弄清张载推出“太和”范畴究竟具有什么样的意义。

根据不同的理论创造需要，北宋五子对《周易》书中出现的概念命题，有不同的选择取舍。“太和”是张载哲学的首选。张载的理论建树，从文本的角度说，奠基的是《易说》，他的体系是通过对《周易》和易学的研究而逐步建立起来的。《易说》的影响后来被《正蒙》盖过，但这并不值得奇怪，因为《正蒙》是他晚年成熟时期的著作；而更重要的是，张载利用《周易》的框架而建立起来的体系，在《正蒙》中得到了继续和推进，“太和”范畴的地位也夺得更为牢固。

作为张载哲学最重要的著作《正蒙》中出现的第一个概念，“太和”的重要性自然是不言而喻。张载对“太和”意义的阐发，是从道的角度出发的。他分析说：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。……散殊而可象为气，清通而不可象为神，不如野马、絪縕，不足

谓之太和。^①

这一段话几乎是所有研究张载思想的学者所必引的，但其意义仍可以再分析。张载把“太和”定位为道，与《周易》本文“一阴一阳之谓道”的以阴阳对立作用论道的手法密切关联。但张载分析的切入点却是“中涵”，即首先是在“保合”的状态中去认识絪縕、相荡、胜负、屈伸这些对立作用的两体并以其为宇宙生成的原因和动力的。

可以说，《周易》本文的“保合太和”说，在张载实际已变形为“太和中涵”说；而太和所中涵者，都是“万物”的不同对立作用，故又可说是“太和中容万物”^②也。只是从存在的状态看，一是对立的两性，一是凝聚成形的气化交感。两者的关系，是“性”为气化之“始”提供了基本的逻辑前提；而在清通不可象的神妙本性与散殊可象的气化运动之间，其隐显双方则构成张载哲学的形而上、形而下关系。但是，张载哲学的重心，并不像二程及后来的朱熹那样过分强调形而上对形而下的决定地位和作用，而是将注意力放在了形而上的虚性与形而下的实气交互作用的统一体上，即经由虚实、清浊两体的和合而构成的“野马”、“絪縕”一般的整体气运动。这可以说是把握张载太和概念的一个恰当的入口，也是他的“中涵”模式的一个突出特色。或许正因为如此，“太和”虽然作为《正蒙》首个出现的概念十分惹眼，但张载直言“太和”之处却很少，更多的时候他是讲“太虚”或“虚空”与气化的关联。当然，这并不影响他在保合或“中容”中去论述这个太和气运动的整体。这即他的另一段有名论述：

气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，易所谓“絪縕”，庄生所谓“生物以息相吹”、“野马”者与！此虚实、动静之机；阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《经学理窟·学大原上》，《张载集》，第281页，北京，中华书局，1978。

糟粕煨烬，无非教也。^①

“絪縕”、“野马”的比喻张载反复使用，力求说明气茫茫无际，充盈太虚，升降飞扬，从未停息，这就是太和之道的真实相状。从而，张载“太和”概念的整体性意义得到了充分的彰显。在这里，太和既奠定了宇宙对立运动的性质，又同时是这种对立运动所依托的气的实体，故太和与侧重于虚性一方的太虚概念是有所区别的。

作为虚与气的统一概念，太和在性质上的特征是“一物两体”，这一性质贯彻于太和的内外始终。结合卦爻来说，张载以为，“六爻拟议，各正性命，故乾德旁通，不失太和而利且贞也”^②。乾卦六爻的揣度议论，是各取所需而获得了符合自身利益的本性和生命。但这性命的获得或端正，是乾之阳德与坤之阴德互为旁通而实现的。由于此种阴阳交感正是太和作用的表现，所以是最有利之正道。不过，太和之虚性和实气的统一主要是从天道论，在入道，由于气有习俗气性之气和浩然道德之气的不同，所以太和的中容万物，并不意味沉溺于习俗之气，而是在生起浩然之气。这与他在道德修养上强调克己和“变化气质”以返回到完全的天地之性去是一致的。张载又说：

惟其能克己则为能变，化却习俗之气性，制得习俗之气。所以养浩然之气是集义所生者，集义犹言积善也，义须是常集，勿使有息，故能生浩然道德之气。某旧多使气，后来殊减，更期一年庶几无之，如太和中容万物，任其自然。^③

集义、积善虽为张载所推崇，但却不是强力为之，循序积善而不间断，自然便是俗气日减而善气日生，这是天地间最为和谐自然的气象。俗气当消而浩然之气当长，太和的整体包容性是为集义增善服务的。太和的“中容万物”，本

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《正蒙·大易》，《张载集》，第50页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《经学理窟·学大原上》，《张载集》，第281页，北京，中华书局，1978。

是宇宙气运动细缊聚散的自然过程，人并不能着力于其间。但人集义养气的道德修养，从道德浩然之气充实蕴积于心而无缺憾的角度讲，与宇宙整体的不息气运动又是相通的，所以他可以后者去说明前者。

（三）“始终条理”与重“时”

由于张载的努力，“太和”这个在《周易》本文中原来不显眼的词汇，对宋以后的哲学发生了深刻的影响。但与此形成对照的是，他对“保合太和”的命题本身，却没有专门的阐发，只能结合相关的上下文来进行分析。

在张载的著述中，“保合太和”一语，大致是被放在顺序始终、因时利用的立场上去加以使用的。如他云：

精义时措，故能保合太和，健利且贞，孟子所谓始终条理、集大成于圣智者与！《易》曰：“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞”，其此之谓乎！^①

精于事物之义理又能因循时间变化而适时施用，便能取得保合太和的功效，这是乾卦刚健有利并能守正道的结果。在这里，张载将孟子之论“始终条理”和“集大成”的说法引了进来加以阐明。

孟子将“始条理”与“终条理”分别视作为智之事与圣之事，而孔子则是集大成。^②“始条理”是指奏乐开始要先敲钟，“终条理”是指乐章奏完要击磬，以表示奏乐的有始有终；孔子的集大成就是他能始终条理一贯而不是只有开篇或者结尾。譬如孟子所举的三位圣人——伯夷、伊尹、柳下惠：伯夷是注重气节之人，伊尹是普播恩德之人，柳下惠是坚持操守之人；至于孔子，则是能随时根据环境条件的变化调整自己的行为的人，亦即随时能把守中道之人。所以孔子的境界要高于伯夷、伊尹和柳下惠。

为了更好地说明这一问题，孟子又举了射箭之例：

① 张载：《正蒙·大易》，《张载集》，第51页，北京，中华书局，1978。

② 参见《孟子·万章下》。

始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也；圣，譬则力也。由射于百步之外也，其至，尔力也；其中，非尔力也。^①

百步之外要射中箭靶，需要两个方面的条件，一是气力，二是技巧，圣德好比气力，智慧好比技巧，一般地说，圣人德行淳厚，故将箭射到箭靶的气力应当没有问题；但到底能不能射中靶标，则还要看射手能否根据外在条件的变化随时调整自己的射击状态和技巧。三位圣人各长于一方，圣与智不能都完满，也就做不到始终条理。

在这里，可以参看一下朱熹对孟子之意的注解。他说：“此章言三子之行，各极其一偏；孔子之道，兼全于众理。所以偏者，由其蔽于始，是以缺于终；所以全者，由其知之至，是以行之尽。三子犹春夏秋冬之各一其时，孔子则大和元气之流行于四时也。”^② 朱熹已是在天理论背景下比较三子与孔子的差距，故孔子的集大成也就变成了兼众理，不但是始终一贯，而且是知至行尽的知行的完满统一。以春夏秋冬四时元气的流行贯通解释太和，是不违背《周易》本来的思想的。

回到张载的引述看，张载将《周易》之言与孟子的始终条理相联系，重点也落在了由始到终的“时措”、“时成”上。卦爻六位应时而成，以呼应天道，在此前提下的天道变化、各正性命，也就都带上了“时措”、“时成”的特点。那么，不论在天地还是人事，保合太和作为完整无偏之中道和正道，它本身是“时措”而“时成”的，“时”成为张载议论保合太和十分重要的立足点。

正是在重“时”的前提下，张载的一个引起争议的观点“仇必和而解”便容易得到解释。即在前后文的语境中，气的变化始于湛一无形的太虚，因交感而成象成形，并引起两体间的对立争斗；然两体的争斗本来“中涵”于太和之中，至此不过是外显并发展到“究”时的“广大坚固”，即由“始条理”走向

① 《孟子·万章下》。

② 朱熹：《孟子集注·万章下》，《四书章句集注》，第316页，北京，中华书局，1983。

“终条理”时有形物消解而返回到太虚之本的情形。由于始终条理的相互呼应，“和而解”不过是“万物不能不散而为太虚”的另一种表述，它与接下来的“爱恶之情同出于太虚”^①是贞下启元的关系，并不具有终极矛盾消解的意义。

张载立足于“时”论保合太和，反映了他那个时代学者的一般看法。比如，稍晚于他的程颐便持同样的观点，只是解释要更详细。程颐说：

大明天道之终始，则见卦之六位，各以时成。卦之初终，乃天道终始。乘此六爻之时，乃天运也。以御天，谓以当天运。乾道变化，生育万物，洪纤高下，各以其类，各正性命也。天所赋为命，物所受为性。保合太和乃利贞，保谓常存，合谓常和，保合太和，是以利且贞也。天地之道，长久而不已者，保合太和也。^②

乾卦六爻之位，各随其所当之时而定，由此上下变动之位可明了天道运行之终始。乾卦从初爻到上爻、从上爻到初爻，意味着天道万象出处进退的始终循环。换言之，时是通过六爻之位的变化，如初爻之乘潜龙、五爻之乘飞龙等而呼应着天道的运行的。

从天道生育的角度看，天地所生万物，无论大小高下，各自循其类的规定而获得相应的本性和寿命。从天所赋说叫命，从人物所受说叫性，二者实质上是一体两面的关系。对于“保合太和乃利贞”这句话，程颐对“保合”作了“常存常和”的具体解释，“常”即规律性或永恒性是程颐考虑的重点，所以“保合太和”不是一时一事，而是永恒长久，才能是有利之正道。事实上，天道本身就是因为长久不已，才真正体现出了保合太和的价值。

二、太和与阴阳的保合

张载的“太和”易说，由于学派的不继，长期未有人欣赏。两宋之际，作

① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第10页，北京，中华书局，1978。

② 程颐：《周易程氏传·乾》，《二程集》，第697～698页，北京，中华书局，1981。

为程学继承者的胡宏，因为其总和北宋学术的努力而开始重视对包括张载在内的北宋诸子思想的研究。从理论特点来说，胡宏注重从阴阳和合的角度去把握“太和”，逐渐成为学术发展的主流。

（一）胡宏的阴阳和合

北宋诸子思想广博，但按其对理学创生的贡献来说，集中在周敦颐、邵雍、二程和张载“五子”，胡宏是第一次将“五子”作为整体提举出来作为理学的共同创建者。放到《周易》的研究中说，对后来者影响最显著者无疑是邵氏和程氏，但张载也有自己独特的贡献。这就是由“太和”出发去论述气化宇宙的生成流行。

胡宏对张载的著作尤其是《正蒙》进行过认真的研究，正因为如此，他对当时诸家所编的《正蒙》版本很不满意，认为编排错漏太多，且未抓住要旨，于是他“就其编剔摘为《内书》五卷、《外书》五卷，传之同志，庶几先生立大本、斥异学之志远而益彰”^①。由于胡宏所编本后来不传，无从知道他所说张载之“大本”究竟为何，但从他概括张载全部著述要旨的“极天地阴阳之本，穷神化、一天人”来看，胡宏的概括显然都与张载的《周易》研究有关，或许，他是将张载的《易说》作为编辑《正蒙》的参照的。

当然，胡宏作为北宋“五子”的概括者，他讲保合太和，并不仅仅是继承张载，也同时是将邵雍、周敦颐关于太极分化和动静阴阳交感的思想融合为一体去进行理论创造的。所以，像一动一静、天地之道、阴阳刚柔等在邵雍、周敦颐那里都可以找到影子的易学生成论观点，在他这里是与“保合太和”说联系在一起的。

张载论“太和”，重在阐明“太和之道”和阴阳和合，胡宏亦是如此。他认为：

阳中有阴，阴中有阳；阳一阴，阴一阳，此太和所以为道也。始万物而生

^① 胡宏：《横渠正蒙序》，《胡宏集》，第163页，北京，中华书局，1987。

者，乾坤之元也。物正其性，万古不变，故孔子曰：“成之者性。”^①

阴阳的互含互变是太和“所以”为道的真实内容，而变之始就是乾坤，乾元坤元所以能变化生成万物，就在于双方的包蕴共存。由于胡宏的理论是以性为本，所以其论述就不仅讲“保合太和”之后，更要联系到在此之前的“乾道变化，各正性命”，即世间万物的生成以稟性正性为目的。凡物之生，均稟其性，物虽有变，性却唯一，所以他认为《系辞上》所说的“成之者性”，正是揭示太和流行的这一必然结果的。

那么，“太和”的所谓保合，实际就是阴阳双方的共同作用，这是由天地之道到万物成性一以贯穿的原则。故他又说：

孔子极言天地之道，谓乾坤变化，则万物各正性命；坤顺承天，而万物生焉。是故虽一物之微，必天地合而后成。^②

天地之道言到“极”处，不过是乾坤变化，合而生物，万物各正性命。生物与正性作为太和之道运行的必然结果，是以乾创生和坤顺承为基本构架的。在此前提下论万物生成，就必然包含天地合气与万物正性两个关联互发的过程：“合”是指天地阴阳二气之合，“正”则意味由于性命得稟而万物相应获得了他们在宇宙间最恰当的存在地位。换句话说，“各正性命”使普遍性的乾坤天地与特异性的个体存在恰当地衔接起来。

事实上，太和的概念，本身就意味着天地之道的整体。所谓“太和涵动静之性，一动一静交，天地之道也”^③。天地之道，是通过动静阴阳的和合互成体现出“太和”的价值的。如果从源头看，天地之间的“合气”作为汉代气化说的产物，已有千年的历史，因其能较为恰当地描述保合太和的气化孕育过程，

① 胡宏：《知言·大学》，《胡宏集》，第32页，北京，中华书局，1987。

② 胡宏：《皇王大纪论·天产地产》，《胡宏集》，第277页，北京，中华书局，1987。

③ 胡宏：《皇王大纪》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，第313册，第9页，台北，台湾商务印书馆，1986。

所以在后来学者的宇宙论构造中得到了广泛的运用。而且，这种气化的保合过程，在胡宏会自动趋向于被保合孕育者的自足状态。故又说：

至哉！吾观天地之神道，其时无愆，赋形万物，无大无细，各足其分。太和保合，变化无穷也。^①

道流行于天地之间，变化神妙，没有任何的差错。故从理想的状态说，它所“赋形”的万物，理当就是无论大小贵贱，一律“各足其分”的，从而表现出一种整体性的和谐状态。这种和谐状态即是太和运行的目的，也是太和本身成立的基础。因为和谐到最后，无非是阴阳的相互保合。

从张载以来，“太和”已经是一个内涵浮沉升降的对立之性又絪縕交感而整合的概念。也正因为如此，它在胡宏就不是一个绝对性的本原，而是一个将阴阳、太极、天命等表述宇宙生成的概念联系起来的整体。所谓“阴阳常和而太极立，太极常存而天命行也”^②也。阴阳的常和也就是太和，太极就是确立于这种常和的气化运动之中的，实际上这也正是天命的流行变化过程。就是说，对于北宋学者视太极为单一的宇宙本原和终极存在的观点，胡宏实际上是不同意的。在他这里，阴阳的对立互动作为太和之道的表现，乃是万物成形和赋性的直接来源；而人物各自禀得正性则是太和流行的最终结果。

（二）朱熹论阴阳二气的保合

胡宏论“太和”之道的流行，可以说是从二气保合的角度为他的以性为本观奠定了理论基础。南宋其他学派的学者，虽然在本体论上有主理、主气或主心等的不同，但以阴阳二气的保合解太和并放之于“元亨利贞”的过程，却又大体是一致的。在这些不同学派之中，以道学派朱熹的观点最具代表性。

① 胡宏：《知言疑义》，《胡宏集》，第332页，北京，中华书局，1987。

② 胡宏：《天皇氏》，《皇王大纪》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，第313册，第10页，台北，台湾商务印书馆，1986。

1. 《周易本义》的注解及其相关讨论

朱熹在《周易本义》中注解乾卦《彖辞》的“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”一段话时说：

太和，阴阳会合中和之气也。各正者，得于有生之初；保合者，全于已生之后。此言乾道变化，无所不利，而万物各得其性命以自全，以释“利贞”之意也。^①

朱熹将《中庸》的“中和”概念引入来解释“太和”，体现了朱熹对《易传》讲阴阳合气思想的一种新的视角。在他这里，阴阳之气的会合，必须是在量上恰到好处而不偏不倚、中正平和，如此的阴阳和合才能叫做太和。进一步，万物所以能各正性命，是因为从其有生之初就禀得有此中正平和之气；而所以能保合太和，则在于其已生之后此气能始终得以保全不失。那么，乾道变化的无所不利，就体现在万物既得自身之性命又能使之保全，使“生气”流行不已，由此才能叫做“利贞”。

从“元亨利贞”的顺序流行说保合太和，朱熹曾拿物之躯壳和谷种的生长过程作为比喻说明。按他的比喻，上天造化出万物，都有一个躯壳来保护，如人有自身的身体，果实有自己的皮壳一样。正是有赖于这层皮壳的“保合”，众生之“真性”才能长存并生生不息。从其生长过程看，一粒外面有皮壳保护的谷种，当其萌芽之初，就是“元”；其抽条长叶，就是“亨”；到它灌浆即将成熟之时，就是“利”；最后果实饱满坚实，就是“贞”。这样的“保合太和”，表现的是一个太和的生生变化之性在皮壳的保合下顺利实现的气化流行过程。用朱熹的话来归结，就是：

盖乾道变化发生之始，此是元也；各正性命，小以遂其小，大以遂其大，则是亨矣；能保合矣，全其太和之性，则可利贞。

“保合太和”，天地万物皆然。天地便是大底万物，万物便是小底天地。^②

① 朱熹：《周易象上传》，《周易本义》，第88页，北京大学出版社，1992。

② 朱熹：《朱子语类》卷六十七，第1701页，北京，中华书局，1986。

每一物都是在气化流行中生长变化，也都有自己的“保合太和”的过程。所以“保合太和”之说不仅可用来解释天地变化，也适用于具体人物的生生过程。那么，从思想渊源来看，朱熹是接受和继承了张载以来理学的气化流行说的。

但是，朱熹与张载的理论基础终究不一样，朱熹对张载的太和说便颇有不以为然之感。在朱熹看来，张载的太和论实际是将“说气”与“说道”分割开来了。太和“止是说气”而“谓清为道，则浊之中果非道乎”？^①即在朱熹的眼中，张载以“太虚”指理而以“太和”指气，太虚为清而太和为浊，从而将道与器分割为两截。他批评说：

言“客感客形”与“无感无形”，未免分截作两段事。圣人不如是说，只说“形而上，形而下”而已，故又曰“一阴一阳之谓道”。盖阴阳虽是器，而与道初不相离耳。道与器，岂各是一物乎？^②

张载将无形太虚与聚散气化分别规定为无感无形与客感客形的两方，尽管已说明如有“尽性者”是可以将双方统一起来的，但在一般意义上，将“清虚”与“浊碍”之气“截作两段事”之嫌还是存在的。那么，如此的二分，就不如《易传》讲“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的以“一形”之上下论道器来得准确。在朱熹，《易传》所以是既以形而上、形而下论道器，又讲“一阴一阳之谓道”，就是为了阐明这一道器不离的道理。

2. 一阴一阳的“全体”及对苏轼“喻道”的批评

朱熹强调阴阳与道初不相离，道与器并非各为一物，说明他对“一阴一阳之谓道”的理解，是将阴阳二气的保合互生作为道之存在本身来看待的。北宋苏轼作有《易解》，书中认为《易传》所以要讲“一阴一阳之谓道”，是因为圣人考虑到“道之难言”，因而借用一阴一阳来予以发明。其一阴一阳之意，苏轼以为：

① 朱熹：《朱子语类》卷九十九，第2533页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷九十九，第2534页，北京，中华书局，1986。

一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似，莫密于此者矣。阴阳一交而生物，其始谓水，水者有无之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰：“上善若水。”又曰：“水几于道。”圣人之德，虽可以名言，而不囿于一物，若水之无常形。此善之上者，几于道矣，而非道也。若夫水之未生，阴阳之未交，廓然无一物，而不可谓之无有，此真道之似也。^①

在苏轼这里，《易传》“一阴一阳之谓道”这句话，是圣人为了发明道意的一种十分巧妙的比喻。“一阴一阳”，就是说一个阴一个阳，双方并未交集，也就谈不上万物的产生。苏轼的这一理解，把一阴一阳割裂为二而不是看做为一个整体的运动，在整个易学史上都是比较独特的。当然苏轼也有他自己的理由，那就是这句话正好体现了他的一个根本指导思想——孔老的合一。孔子以一阴一阳喻道，老子以水最接近于道，从二气到五行的生成次序看，水作为最初产生之物，刚离开无进入有，自然距离道最近，所以老子以“上善”称之。那么，按次序列反推，水未产生，阴阳未相交，宇宙空廓无物，但毕竟又有一阴一阳在，故不可谓之“无有”，如此即无若有之状才是真正近于道的境界。

朱熹显然不同意这种割裂阴阳的观点。强调一阴一阳本来是说明气化流行的整体运动。他说：

愚谓一阴一阳往来不息，举道之全体而言，莫著于此者矣。而以为借阴阳以喻道之似，则是道与阴阳各为一物，借此而况彼也。阴阳之端，动静之机而已。动极而静，静极而动，故阴中有阳，阳中有阴，未有独立而孤居者，此一阴一阳所以为道也。今日一阴一阳者，阴阳未交而物未生，廓然无一物，不可谓之无有者，道之似也。然则道果何物乎？此皆不知道之所以为道，而欲以虚无寂灭之学揣摸而言之，故其说如此。^②

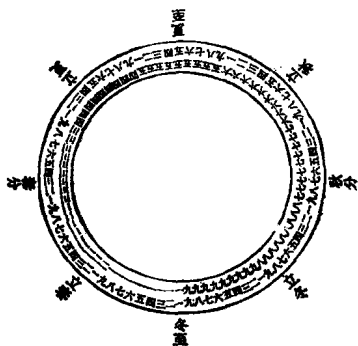
① 苏轼：《苏氏易传》卷七《系辞传上》，《三苏全书》（曾枣庄、舒大刚主编）第1册，第352页，北京，语文出版社，2001。

② 朱熹：《苏氏易解》，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1320页，上海，商务印书馆，1936。

“一阴一阳”的含义，就在于说明对立双方是一个往来不息、流行不已的道的整体。在阴而含阳，在阳而育阴，保合缊缊，绝非意味着一个阴一个阳的二者分置。苏轼把“一阴一阳”定义为万物产生之前的宇宙空廓状态，并以此状况去模拟道，已经根本背离了儒家自孔子以来的道不离物的传统，完全掉到佛老的虚无寂灭之道一边去了。所以朱熹绝不能认同。

3. 天地周流的“圆数”

在朱熹，“一阴一阳之谓道”的意义，本来在于发明天地阴阳的化育流行。如此的阴阳流行，自邵雍以来，大都联系到方位图的天道周流去理解。如他称“《先天图》今所写者，是以一岁之运言之。若大而古今十二万九千六百年，亦只是这个圈子；小而一日一时，亦只是这个圈子。都是从‘复’上推起去”^①。天道周流，大到元会运世的宇宙生存的一个完整周期，小到一年一日一时，都可以从复卦的一阳初动去推论阴阳的化育流行。而且，既然太和保合体现为天道的循环周流，那在这里就完全可以不用将先天后天分割开来，先天后天同样都体现为平和中正的和谐运动。或许，可以参看一下朱熹的学生蔡沈所作的《九九圆数图》^②——从一一到九九的天地周流图（见右图）。



蔡沈解释说：

一者九之祖也，九者八十一之宗也。圆之而天，方之而地，行之而四时，天所以覆物也，地所以载物也，四时所以成物也。散之无外，卷之无内，体诸造化而不可遗者乎！

一数之周，一岁之运也。九数之重，八节之分也。一一阳之始也，五五阴之萌也，三三阳之中也，七七阴之中也。二二者阳之长，四四者阳之壮，五则

① 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1617～1618页，北京，中华书局，1986。

② 蔡沈：《洪范皇极·内篇》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，第805册，第700页，台北，台湾商务印书馆，1986。

阳极矣。六六者阴之长，八八者阴之壮，九则阴极矣。一、九首尾为一者，一岁首尾于冬至也。盖冬至二，而余则一也。^①

从一一到九九是一个完整的圆周运动。在这个“太和”的圆周世界当中，天地四时各恪守自己的职分，各遵循自己的规律，万物也因之和諧地生长。它大到无外，小到无内，随造化而流行。就是说，这样的宇宙在蔡沈眼中是圆满无缺的，它所展现的数的规律可以为人们所认识。

考虑到北宋以来河图、洛书学对治易者的影响，蔡沈此图直接联系到由图、书而来的后天八卦。朱伯崑说，蔡沈此图式是按九宫图的模式推行出来的，即北方水一，南方火九，东方木三，西方金七，中央土五。由冬至开始，循水生木，木生火，火生土，土生金，金生水的五行生成图运转。由于此图式火居南而水居北，即离南坎北说，所以属于邵雍的后天卦图系统，是对洛书五行流转法则的阐发。^②

不过，如果只是考虑从一一到九九（冬至）的圆数和合基础，蔡沈此图也可以联系到先天卦的系统。但因先天卦系主要承担对立互动的使命，要说明气化的圆周流行，又不得不转换到后天卦去规划。朱熹在回答学生关于“交易、变易之义如何”时曾说过：

交易是阳交于阴，阴交于阳，是卦图上底。如“天地定位，山泽通气”云云者是也。变易是阳变阴，阴变阳，老阳变为少阴，老阴变为少阳，此是占筮之法。如昼夜寒暑，屈伸往来者是也。^③

就八卦图的圆图来说，交易的目的是八卦相互交通而合成为新卦（重卦系统），变易的目的则是一卦变为另一卦，一时节变为另一时节。天地定位的先天图式体现的是交易错综的原则，所以不适用于解释一年四季的阴阳气化的流行。

① 蔡沈：《洪范皇极·内篇》卷二，影印文渊阁《四库全书》本，第805册，第709页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 朱伯崑：《易学哲学史》中册，第416～417页，北京大学出版社，1988。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1605～1606页，北京，中华书局，1986。

回到蔡沈的图式，所谓“一、九首尾为一者，一岁首尾于冬至也”，其实只能就数本身来讲是如此，如果还原为具体的四季节气变化，即将蔡沈的“一数之周，一岁之运也”与《说卦传》的“起震终艮”一节相联系，转到从“帝出乎震”到“终万物、始万物者莫盛乎艮”的后天八卦系统看，其所模拟的天时历象的变化，就不应当从一一的冬至开始，而是应从二二的立春（艮）萌动，三三的春分（震）生出，经过一岁之运，再迎来一个新的终始交替的艮时（二二），由此便是一个合乎一年四季节气变化规律的“太和保合”，所谓“后天而奉天时”也。然这样一来，等于是将蔡沈的九九归一、首尾合一于冬至，按《说卦传》的规律改换到首尾重合于立春了。

所以能如此，在于二者之间的过渡本来不是什么难事。朱熹说过：“至如夜半子时，此物虽存，犹未动在。到寅卯便生，巳午便著，申酉便结，亥子丑便实，及至寅又生。他这个只管运转，一岁有一岁之运，一月有一月之运，一日有一日之运，一时有一时之运。虽一息之微，亦有四个段子，恁地运转。”^①冬至子时阳虽始，但毕竟没有动作，立春寅时才开始生出，所以说寅时阳生也不是不可以。总起来，春夏秋冬，一年十二月三百六十日，都可看做是“一息”如此这般运转的保合流行。

当然，在蔡沈，对于通过首尾的“圆数”合一去体现“一数之周”，他是非常用心的。所以，其他节气只能各占有一个数，冬至则可以也应当占有两个数——九九与一一，这样就能充分地说明通过一气流行的“一岁之运”来展现的阴阳和谐的运动。

4. 蔡清对朱熹《本义》字义的新解

蔡清是明代初、中期一位重要的学者，其易学哲学研究具有独特的价值。^②

^① 朱熹：《朱子语类》卷六十八，第1698页，北京，中华书局，1986。

^② 蔡清易学的价值，从《明儒学案》到《四库总目提要》都给予了较高的评价。朱伯崑先生则将蔡清的易学哲学放在了明代气学的倡导者的地位。认为：“其易学哲学深受薛瑄易学和张载气论的影响。如果说，薛瑄作为明初理学大师，不墨守程朱家法，对理学的命题有所修正；蔡清作为程朱理学的阐发者，同样不恪守程朱教义，又对理学有所突破，从而促使明代理学家逐渐从程朱派中分化出来，成为明代气论哲学的倡导者之一。”参见所著《易学哲学史》第3卷，第108页，北京，华夏出版社，1995。

蔡清学术在总体上以继承发挥朱熹的思想为特色，他的《易经蒙引》便是他研究朱熹《周易本义》的成果和心得。但是，蔡清又不是一位盲从的学者，他并不同意事事奉朱熹言语为主臬，即便朱学在他的时代已成为国家的统治思想。

在方法上，蔡清反对“全信耳目”、“全凭故纸”的迷信盲从。因为“虽朱子之说，亦不能无未尽善处”，“大抵读书须要酌以真理”，所以对朱熹之说“有所异同”^①是很正常的。正是因为如此，他在认真研究和阐释朱熹思想，在这里即“太和保合”之义的过程中，也将其易学哲学推向前进。

首先，对“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”全句的理解。蔡清认为，对于朱熹的注解，不能死守拘泥，否则便既不可能明白朱注，也不可能真正弄懂乾卦《彖辞》。譬如：

或泥《本义》，谓“乾道变化”为“利”，“各正”、“保合”为“贞”。然则“首出庶物”“犹乾道之变化也”，亦将以“首出庶物”为圣人之利乎？“万国咸宁”，“犹万物之各正性命而保合太和也”，亦将以“万国咸宁”止为圣人之贞，而不兼利意乎？

愚意“各正”“保合”虽合为乾之利贞，然细分之，“各正”者利也，“保合”者贞也。《文言》，《本义》云：“利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害。”非即此之各正性命乎？“贞者，生物之成，实理具备，随在各足。”非即此之保合太和乎？^②

蔡清对于朱注的发挥，一个基本的方法是利用朱熹自己的语言来证明拘泥朱注的不确。由于朱注“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”的最后一句是“此言乾道变化，无所不利，而万物各得其性命以自全，以释‘利贞’之义也”，遂有学者据朱熹文义，把“乾道变化，无所不利”和“万物各得其性命以自全”分为二，认为：“乾道变化，无所不利”是解释“利”；“万物各得其性

① 蔡清：《易经蒙引》卷十上《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第638页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 蔡清：《易经蒙引》卷一上《乾》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第29页，台北，台湾商务印书馆，1986。

命以自全”或者《彖辞》原文的“各正性命，保合太和”是说明“贞”的。蔡清以为这样的解释是说不通的。

因为，看待朱注要注意上下文的整体，不能只抓住一段而不及其余。就在接下来朱注《彖辞》“首出万物，万国咸宁”时，说：“首出庶物”“犹乾道之变化也”；“万国咸宁”“犹万物之各正性命而保合太和也，此言圣人之利贞也”。如果仍按上一句的分二方法，由于“乾道变化”已分走了“利”，剩下来的“万国咸宁”就只能是说明“贞”了。倘若如此，一则是“万国咸宁”本为利天下的盛举，现在却与“利”毫无干涉；二则更重要的是，这样的解释完全抹杀了“保合太和”的地位和意义，所以蔡清绝不能同意。重新解释已成为必须。

蔡清的阐释，是将“乾道变化”作为“利贞”的统一前提，而不再进入“利”和“贞”的本身。从而，以“各正性命”为利，“保合太和”为贞，这不但给“保合太和”留下了地盘，也是符合朱注的整体思想的。因为朱注《文言》的“利贞”时曾说：“利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害”；“贞者，生物之成，实理具备，随在各足”。从生物各得所宜来说，不正是“各正性命”吗？从理备而随顺充足来说，不正是“保合太和”吗？蔡清既按自己的思路重新调整了朱熹的思想，但在同时，他以实理充盈诠释“保合太和”，在根本上又是符合朱熹以理为本解释天道流行的圆满主旨的。

其次，如何恰当理解“各正”“保合”的分合。将“各正性命”与“保合太和”区别开来，并以“利”与“贞”分说之，是蔡清的一个重要观点。由此而引起的争论，一是这一“分属”是否恰当，二是它与理气之辨是何关系。在另一方面，蔡清说：

《本义》上云：“各正者，得于有生之初；保合者，全于已生之后。”谓其只是一时事，而不宜分属，不可也。而《本义》下面之所以不分贴“利贞”者，岂非以此二句意已显故耶？^①

① 蔡清：《易经蒙引》卷一上《乾》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第29页，台北，台湾商务印书馆，1986。

蔡清认为，朱注“各正者，得于有生之初；保合者，全于已生之后”其实已明白地将“各正”与“保合”分属为二，虽说它们是一个从前往后、由源而流的过程，但毕竟生之初的逻辑起点与已生后的历史过程不同。至于朱注最后没有将“利贞”分开解释，只是因为其意义已很明白而无须再细致分说而已。不能说朱注形式上未分就一定不能分。仅此一点，就充分披露蔡清凭己意说朱注的理论特点。

从第二方面看，蔡清说：

或据先儒，谓“性命以理言，而气在其中；太和以气言，而理在其中”。遂介然谓“‘各正’为得其理，‘保合’为全其气”。此于理气之辨疏矣。盖实未晓得“性命以理言，而气在其中；太和以气言，而理在其中”者耳！大抵从“各正”言，须用“性命”字；从“保合”言，须用“太和”字。而“各正”必居于保合之先，“太和”必置之性命之后，则确乎其有不可移者矣！圣笔一字之间，夫岂苟哉！而《本义》所谓“万物各得其性命以自全”者，亦可见其非少了“太和”二字也。^①

蔡清没有指明他所说的“先儒”为何，也未解释他所引语的含义，他将矛头指向了拘泥于此“先儒”语的后来或同时代的学者，认为其根本错误就在不能详辨理气关系。精详的理气之辨蔡清并未明言，按其文中所述，大致是认为“各正”虽指向理，但理不能离气，所以不能说“各正”专为得理。事实上，这也正是《彖辞》为何在“各正”后用“性命”而不用“理”的缘故——理气为相对，而性命可兼理气也。与此相应，“保合”虽指向气，但气不能无理，所以不能说“保合”专为全气。这也正是《彖辞》为何在“保合”后用“太和”而不用气的缘故——气理为相对，而太和则可兼气理也。

同时，对于“各正性命”与“保合太和”的关系来说，人物按其所宜稟性受命，是保证天地人世最大限度和谐圆满的前提，双方可以说是原因和结果的

^① 蔡清：《易经蒙引》卷一上《乾》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第29页，台北，台湾商务印书馆，1986。

关系，相互间的位次绝不能颠倒。当然，如此的“分属”是为了充分说明问题，并不意味着要把“各正”与“保合”隔离开来。事实上，蔡清是很在意双方的协调统一的。所谓“就‘各正’言，则曰‘性命’；就‘保合’言，则曰‘太和’。实非有二也”^①。双方之间，并不存在分而不能合的情形。按照蔡清的理解，朱注的“万物各得其性命以自全”，其实已说明性命或理只是实现“自全”亦即“太和”的必要条件，所以虽未言“太和”而太和已在其中也。

第三，“各正”、“保合”在全其所得。朱注“各正性命”与“保合太和”为：“各正者，得于有生之初；保合者，全于已生之后。”又曰：“万物各得其性命以自全。”蔡清评价说：“两个‘得’字与‘全’字正好认，‘全’者全其所得者也。”^②在朱注中各有两个“得”字和“全”字，蔡清以为正好相互发明。就“得”字来讲，前一“得”只说了得于“有生之初”的时间，所得者为何则由后一“得”来补充——性命；就“全”字来讲，前一“全”只说了“全”于“已生之后”的时间，但何者全于已生之后则由后一“全”来补充——天下万物。而且，“全”字还特别明示是“全其所得”，是没有任何遗漏的全备和完满，这实际就是“太和”的实现状态。当然，此处的“太和”主要是指天道流行和万物生生而言。

面对元亨利贞顺序运行的天时，“各正性命”和“保合太和”所关涉的是“利贞”的“向于实”和“实之成”的阶段。朱注虽然解“各正”之时为“有生之初”，但这与《彖辞》开篇的“万物资始”时是不同的：“万物资始”时提供的只有一个生成的本原——乾元，此时从“生”理的层面说，万物生成的逻辑前提已经预备，但并未进入到物各得宜而稟性受命的时期，即与“实”无关。结合“保合太和”的“已生之后”说，性命的授受是与理气的交融相互依存的，双方之间保持为一个循环无端、生气流行的和谐整体，所以才有“利贞”之说也。在进一步的分析中，蔡清还将《彖辞》的“保合太和”与《系辞》的“继善成性”相联系，不过这是后面的章节要讨论的问题。

① 蔡清：《易经蒙引》卷一上《乾》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第30页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 蔡清：《易经蒙引》卷一上《乾》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第29～30页，台北，台湾商务印书馆，1986。

三、太和一两与阴阳一字

明清之际，王夫之从继承发扬张载“太和”说出发，正面阐明了他的太和保合思想。王夫之是从易学哲学的层面进行论述，而晚于他一个世纪的曹雪芹，在他享誉后世的名著《红楼梦》中，通过贵族小姐史湘云与他的丫环翠缕的谈话，也从文学的角度表达了类似的观念。

（一）王夫之的太和论

王夫之的“太和”论，从他的整个思想体系来说，应当是从张载的《正蒙·太和》讲起的。《正蒙》是张载晚年的成名作，《张子正蒙注》则是王夫之晚年成熟时期的代表作，其前后思想的继承关系十分明显。当然，王夫之并未停留于张载，而是在多方面发展了张载的思想。尽管如此，“太和”与阴阳说在双方理论构造中具有同样的重要地位却是一致的。所以仍可以“太和”作为王夫之理论阐释的出发点来探究其体系。

1. 太和与两体

张载论“太和”，实质上是论气化流行，所以他强调“不如野马、絪縕，不足谓之太和”。但是，气化所以能够流行不息，动力在阴阳两端的相互作用。所以，王夫之的“太和”论，首先是论二气之和，而且，它表现为一个从原初混沌到有形协调的统一过程。他说：

太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不和，既有形器之后，其和不失，故曰太和。^①

王夫之将宋以来描述宇宙本原的“太极”、“太虚”概念与“太和”进行了

^① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第15页，长沙，岳麓书社，1988。

协调，并将道和理的范畴也引了进来。那么，“太和”一词在王夫之，实具有宋明理学诸宇宙本原概念的统一体的意义，这显然已经超越了张载对“太和”概念内涵的规定。

从王夫之的具体论述看，道是宇宙间无处不通行之理，此种理又叫做太极。阴阳二气或两体，性质相异，变化规律有别，但又完全融洽地和合于太虚之中。在此种“合同”态或“保合”态中，一切对立物并不因为性质的不同而相互侵害，这是“和之至”即最高程度的和——太和。从时间上看，太和作为整体性的范畴，不论在有形世界出现之前，还是万物人类产生之后，都是同一个纲维聚散的实体，即自始至终都保持着和而从未有失。换句话说，“太和”首先是从古至今的时间之和。

在程朱等理学家那里，虽然也主张道在器中，但理（太极）与气（太和）作为形而上与形而下的存在，作为所以阴阳者和阴阳本身，始终是有隔阂的，所谓“理气二物”也。王夫之的理则与此有别，他是将理作为气本身的特定规定性来处理的。天地人物之“通理”所说明的，正是太和范畴的最大普遍性。他又分析说：

太和之中，有气有神。神者非他，二气清通之理也。不可象者，即在象中。阴与阳和，气与神和，是为太和。^①

阴与阳和的思想在王夫之又可以从气与神和的角度进行分析。从气的对立两端及其相互变化说，是阴与阳之和；从气之形器与其清通之理说，是气与神之和。形器属于象的范畴，清通之理属于不可象的范畴，但不可象者并不能离象而得存。既然不论有象无象都是和，“太和”就不仅是时间之和，而且是无处不和的空间之和。王夫之将张载的思想大大推进了一步。

与朱熹相比，就道不离气而言，王夫之与朱熹是相似的；然而，朱熹虽讲道不离器，却又讲理气二物、理先气后，要求确立理本体的独立先在地，其

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第16页，长沙，岳麓书社，1988。

理气、性形之间是“分际甚明”的，故其道不离器观并不能贯彻到底。王夫之的理气之间，却完全是一种和合相融的关系，而且不是一般的和，是太和——最高层次的和。

对此最高层次的和合，王夫之的认识逻辑是注重从其本原入手，即从阴阳尚未分化时的宇宙原始合一状态去认识。如他说：

阴阳未分，二气合一，絪縕太和之真体，非目力所及，不可得而见也。

其合一而为太和者，当其未成乎法象，阴阳之用故息也。^①

太和的“真体”是阴阳二气的合一态，此时现象世界尚未成就，阴阳间的相互作用亦未发生，当然也不可能有感知，此时的太和也就只是一种先在设定的宇宙原初统一态。但阴阳未分并不等于阴阳不存，亦不等于没有相互间的对立作用。事实上，“阴阳合于太和，而性情不能不异；唯异生感，故交相诤合于既感之后，而法象已著”^②。阴阳性情各异而有相互交感，由交感而有现象世界的生成。

联系到“一物两体”看，这在张载主要是一种思维方法，而王夫之却经由此方法进一步去追溯实体。“藉令本无阴阳两体虚实清浊之实，则无所容其感通，而谓未感之先初无太和，亦可矣；今既两体各立，则溯其所从来，太和之有一实，显矣。非有一，则无两也。”^③显然，张载的重心在两，王夫之的立足点则在一。王夫之虽然讲阴阳两体是太和存在的必要条件，甚至认定在阴阳未交感之前，讲阴阳二气和合的太和概念本身便不可能存在。但是，这一问题其实是可以倒过来看的：就是说，既然知道阴阳两体的存在已是事实，而两体又只能在相互作用和交感即“一”中生存，就不难得出无一（太和实体）就无两

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第35、36页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第36页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第36页，长沙，岳麓书社，1988。

的结论。

王夫之所以强调一的方面，是因为太和实体在整体上是“一实”的形态存在和发生作用的。即“一”不仅仅是作为方法的“两”之统一，而且是作为宇宙生成根源的太和整体，故其意义也就重于两。王夫之虽未因为强调一而忽视两，对一与两双方他都十分关注，但毕竟体与用的关系不能颠倒。故又说：

使无一虚一实，一动一静，一聚一散，一清一浊，则可疑太虚之本无有，而何者为一。惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。^①

如果没有对立两端，太虚之本便没有实现之处，从而消解了其存在的可能。太和絪縕之实体存在，正是通过对立两端的迭用交感而表现出来的。但是，对立两端又只能在“一实”的整体之中发生作用，如果脱离开一之实体，对立作用根本就无从谈起。以水为例，水体唯一，作用却是可汤可冰；但可汤可冰的性质对立，本身又存在于作为共同依托的水体之中，绝不可能有脱离开水体的热汤或寒冰的存在。

结合方法论来说，张载讲“仇必和而解”，在形式上亦是以一（“和而解”）作为归结，但从发展的全过程看，“和而解”只是构成了前后对立的过渡阶段，其“二”——“一”——“二”的义理间架，与王夫之讲“合者，阴阳之始本一也，而因动静分而为两，迨其成又合阴阳于一也”^②的“一”——“二”——“一”的理论架构的对立，刚好体现出两人思想的不同重点所在。从张载的虚实到朱熹的理气，是否对理气关系也可以作“一物两体”的理解，不是张载而是王夫之需要回答的问题。事实上，如果把理气双方都归结到虚实两端的意义上，“一物两体”的方法就可以继续发挥作用，而且这也是符合太和“中涵”两体的

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第36页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第37页，长沙，岳麓书社，1988。

模式的。所谓“若其实，则理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通一而无二者也”^①。王夫之要主张以气为本、理在气中，就需要突出“一”的地位。理气之间虽是对立之二的关系，但从宇宙运动的整体考量，却只有一个气在。在本体或者本原的意义上，讲两讲二显然是不恰当的。

2. 太和“神灵”与“清刚”之气

水体在王夫之就是气体，太和在实体的意义上就是一气之和。所谓“絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣”^②。王夫之哲学以气为本，他之所重视“一”，就在于重视这一气的统合，阴阳二体存在于一气之中。也正是在此意义上，不论直接感知的是阴气还是阳气，都同样表现的是太和的真实存在。故他在注解张载的“一故神（两在故不测）”时说：

神者，不可测也。不滞则虚，善变则灵，太和之气，于阴而在，于阳而在。其于人也，含于虚而行于耳目口体肤发之中，皆触之而灵，不能测其所在。^③

“神”的意义在“灵”，具有虚灵而不可测度的特征。但这种神灵性本来是用来说明太和之气的属性的。此气主于阴为寒冬，主于阳则为暑热，存在于人则虚而善应，然又不能察其踪迹。在这里，太和之气是以一整体的神灵变化而为人所把握的。

那么，王夫之所谓太和之气的不可测度，实际只在于强调此气神妙变化的性质，并非断定人不能觉知。事实上，王夫之是肯定人能把握太和的。张载当年在表述天人的相互关系时，曾经说过：“气与志，天与人，有交胜之理。”天人交相胜是唐代气论学者刘禹锡的代表性观点，刘禹锡肯定天人双方是各有所能，在各自所能的方面便能超胜于对方即各有所胜。张载继承了刘氏的主张，

① 王夫之：《张子正蒙注·太和篇》，《船山全书》第12册，第23页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《张子正蒙注·参两篇》，《船山全书》第12册，第46页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《张子正蒙注·参两篇》，《船山全书》第12册，第46页，长沙，岳麓书社，1988。

但又从孟子的气与志的外在气质与内心志向的相互关系来予以界定。王夫之则进一步总结说：

气者，天化之撰；志者，人心之主；胜者，相为有功之谓。唯天生人，天为功于人而人从天治也。人能存神尽性以保合太和，而使二气之得其理，人为功于天而气因志治也。^①

气说明的是天道变化的规律，志说明的则是人心有意识的主导；天地变化生成人世，人顺从天道又治理天下，故所谓“胜”者不是哪一方胜，而是相互促进而共成功德。就是说，王夫之与他的前辈比较，更为重视天人双方的相须互发之功。在此前提下，人能做到存神尽性，也就从根本上体悟到了太和缊縕的神灵微妙，从而使阴阳交感迭用之理得以概括。那么，保合太和说到最后，是以人道有功于天道及气质（天）依循于志向（人）作为归结的。

不过，尽管王夫之认定太和实体是二气的和合，是天人的统一，但由于乾卦《彖辞》毕竟以乾元、天道作为万物资生之源，所以王夫之在注解时，又提出太和清刚之气的一面具有决定性的意义，而且本来就是独立地起支配作用。如称：

《易》之言“元”者多矣，惟纯乾之为元，以太和清刚之气，动而不息，无大不届，无小不察，入乎地中，出乎地上，发起生化之理，肇乎形，成乎性，以兴起有为而见乎德；则凡物之本，事之始，皆此以倡先而起用，故其大莫与伦也。^②

“元”者，本也。《易》不论有多少处言“元”，但论及本原，则只能是一气而非二气。王夫之在这里的论述，已不再称颂太和缊縕的整体，而是突出其中

① 王夫之：《张子正蒙注·参两篇》，《船山全书》第12册，第44页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易内传》卷一上《乾》，《船山全书》第1册，第50页，长沙，岳麓书社，1988。

清刚之气的单极，此气此极的能量可以说是无限大的，它上天入地，生理肇形，一切有为和德性都由它而起。按王夫之的思维，因为论及“倡先而起用”，所以没有谁能够与乾元清刚之气比肩。

从宇宙生成的客观过程来说，王夫之分割太和以突出乾元的一元地位和单极作用，无疑是有他的道理的。但相对于张载提出“太和”的整体范畴去描述宇宙的生成而力图避免单崇乾元的初衷，二人显然已选择了不同的进路。张载虽也推尊太虚清通之气，贬低昏壅浊碍之气，但那只是在价值判断上，论及气化流行的客观过程，张载始终是注重清浊刚柔两端的相互作用的，因为正是这一相互作用维系着太和气运动的整体。王夫之虽说是以“希张横渠之正学”为自己的学术宗旨，但二人之间的差别也应当被予以足够的重视。不同的理论观点，实际上反映了二人差别性的思维方式和对宇宙运动的观察视角。

在这里，张载的“不有两则无一”与王夫之所注的“非有一则无两”，可以作为双方差异的一个简单归结。在一定意义上，张载的注重两，重在强调内在的对立两性是推动宇宙气运动的根本动力；而王夫之的立足于一，则不仅仅在太和一气的统一，也是为突出他的“一元”逻辑和以太和乾元之气为本的理论意图的。

（二）阴阳两字又是一字

从阴阳气化的保合论天地人世的和谐，在中国社会具有广泛的影响，几乎无人不能言说一二。清代中叶，曹雪芹通过《红楼梦》中大家闺秀史湘云和丫环翠缕的对话，说明以阴阳的相依和合解释周围世界的观点，已远远超越了学者的圈子或上层社会，就连生活在社会最底层的奴婢都能够欣然领受。我们不妨看看如下一段文字：

（史湘云）说道：“我说你不用说话，你偏好说。这叫人怎么好答言？天地间都赋阴阳二气所生，或正或邪，或奇或怪，千变万化，都是阴阳顺逆。多少一生出来，人罕见的就奇，究竟理还是一样。”翠缕道：“这么说起来，从古至今，开天辟地，都是阴阳了？”湘云笑道：“糊涂东西，越说越放屁。什么‘都是些阴阳’，难道还有个阴阳不成！‘阴’‘阳’两个字还只是一字，阳尽了就成

阴，阴尽了就成阳，不是阴尽了又有个阳生出来，阳尽了又有个阴生出来。”翠缕道：“这糊涂死了我！什么是个阴阳，没影没形的。我只问姑娘，这阴阳是怎么个样儿？”湘云道：“阴阳可有什么样儿，不过是个气，器物赋了成形。比如天是阳，地就是阴，水是阴，火就是阳，日是阳，月就是阴。”翠缕听了，笑道：“是了，是了，我今儿可明白了。怪道人都管着日头叫‘太阳’呢，算命的管着月亮叫什么‘太阴星’，就是这个理了。”湘云笑道：“阿弥陀佛！刚刚的明白了。”翠缕道：“这些大东西有阴阳也罢，难道那些蚊子，虻蚤，蠓虫儿，花儿，草儿，瓦片儿，砖头儿也有阴阳不成？”湘云道：“怎么有没阴阳的呢？比如那一个树叶儿还分阴阳呢，那边向上朝阳的便是阳，这边背阴覆下的便是阴。”翠缕听了，点头笑道：“原来这样，我可明白了。只是咱们这手里的扇子，怎么是阳，怎么是阴呢？”湘云道：“这边正面就是阳，那边反面就为阴。”

翠缕又点头笑了，还要拿几件东西问，因想不起个什么来，猛低头就看见湘云官绦上系的金麒麟，便提起来笑道：“姑娘，这个难道也有阴阳？”湘云道：“走兽飞禽，雄为阳，雌为阴，牝为阴，牡为阳。怎么没有呢！”翠缕道：“这是公的，到底是母的呢？”湘云道：“这连我也不知道。”翠缕道：“这也罢了，怎么东西都有阴阳，咱们人倒没有阴阳呢？”湘云照脸啐了一口道：“下流东西，好生走罢！越问越问出好的来了！”翠缕笑道：“这有什么不告诉我的呢？我也知道了，不用难我。”湘云笑道：“你知道什么？”翠缕道：“姑娘是阳，我就是阴。”说着，湘云拿手帕子握着嘴，呵呵的笑起来。翠缕道：“说是了，就笑的这样了。”湘云道：“很是，很是。”翠缕道：“人规矩主子为阳，奴才为阴。我连这个大道理也不懂得？”湘云笑道：“你很懂得。”^①

从这一段文字中，我们可以得出一些什么样的结论呢？毫无悬念的就是，曹雪芹非常熟悉朱熹的思想，不但朱学在他的时代仍占据统治的地位，而且事实上，史湘云的许多观点都可以在朱熹那里找到相应的原型。

首先，阴阳两字（二气）说到底是一字（一气）；阳尽成阴，阴尽成阳，不

^① 曹雪芹：《红楼梦》第三十一回，第438～439页，北京，人民文学出版社，1982。

是阴尽又有阳生，阳尽又有阴生。从太和流行的意义讲，阴阳之间是一气消长，阴阳互生，双方保合在一个系统之内，而绝非只是外在的相互关联关系。朱熹说过，“‘阴阳’虽是两个字，然却只是一气之消息，一进一退，一消一长”^①。又说：“阴阳只是一气。阳之退，便是阴之生。不是阳退了，又别有个阴生。”^②不难发现，湘云讲述的，是完整的朱熹的思想。而之所以能如此，正是将阴阳流行视做了一气和合的过程。天地间千变万化，都是阴阳所赋，阴阳是个气，器物赋了成形。由“没影没形”、没有“样儿”到有“样儿”，就是阴阳保合生物的过程。

其次，阴阳作为解释方法的普遍性，无论大东西小物件、草木禽兽，无物无阴阳。朱熹说，“无一物不有阴阳乾坤。至于至微至细，草木禽兽，亦有牝牡阴阳”^③；“然看他日月男女牝牡处，方见得无一物无阴阳，如至微之物也有个背面。若说流行处，却只是一气”^④。阴阳只是一气主要是从时间流行即纵的意义讲，如果从空间展开即横的意义讲，双方又是相互对立的关系，所以任何事物，包括有生物无生物，都可以进行阴阳的区分。宇宙间无处无阴阳，无阴阳即无宇宙。

第三，人世分阴阳的特殊性。人世同样有阴阳，这既包括生物人之男女的阴阳，也包括社会人之尊卑善恶的阴阳。譬如朱熹所说：“如人之男女，阴阳也。”^⑤“至以阳为君子，阴为小人，则又自夫刚柔善恶而推之，以言其德之异耳。”^⑥然而，从天道进入人道，阴阳的情况自然有所变化，特别是因为这可能涉及大家族内部的男女私情，湘云也就必然有所顾忌，也因此影响到她的认识的彻底性。其实，朱熹本来也讲过，“天下之理，单便动，两便静。且如男必求女，女必求男，自然是动。若一男一女居室后，便定”^⑦。朱熹这里当然讲的是

① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1879页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1602页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1604页，北京，中华书局，1986。

④ 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1603页，北京，中华书局，1986。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1604页，北京，中华书局，1986。

⑥ 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1604页，北京，中华书局，1986。

⑦ 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1608页，北京，中华书局，1986。

规范的男女和合，但毕竟也是肯定阴阳男女的相配本是合“理”的。湘云的特定身份使得她不可能公开谈论男欢女爱的问题，于是便恼怒地啐翠缕一口而骂之为“下流东西”。

然而，翠缕作为丫环，心中却无“鬼”，是否只有“石狮子”干净从来就不是她头脑中的问题，在她心里所感受到的只有等级的卑下而根本没有涉及道德的“下流”。结果，她的认识反倒能超越主子而更为彻底。实际上，由翠缕口中道出的“主子为阳，奴才为阴”这个阴阳的“大道理”，在古代社会远比男欢女爱的阴阳道理更为要紧。只有这个大道理落到实处，古代社会才能从上到下真正实现和谐，这也就是社会层面的太和保合。事实上，孔子当年所倡导的君臣父子上下各自安守其位的正名观，本来也是为了实现全社会和谐的必要主张。这也正是明清皇宫的中轴线力求一以贯之的太和保和的本来意蕴。自然界的阴阳一气，实现的是天地间的最大和谐；人世间的上下安宁，则是中国社会各方的一致利益所在。套用史湘云的话来说，那就是不论天地人物男女上下，“究竟理还是一样”。

第三章

形而上下说

形而上与形而下的问题，是中国哲学独特的基本理论问题。《周易·系辞上》之“形而上者谓之道，形而下者谓之器”两句话，称形之“上”为道，而形之“下”为器，如此的“上”道“下”器之论，引出了中国哲人两千多年孜孜不倦的求索和经久不息的争论。

形而上下说今天被归结为哲学本体论的领域，它萌发于先秦时期对本末范畴的思考，经过魏晋时期的本末体用说，到宋元明清时期的理气关系论，形而上下说或道器关系论展现出了它最为充分的理论内涵。

一、形而上下说的字面意义

《周易·系辞上》虽然提出了“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的代表性观点，但对于何者为形而上、何者为形而下，并没有一个清楚明白的解释，

后人也就只能根据其上下文来斟酌推测。换句话说,《系辞上》的文本本身就留下了争议。

(一)《系辞》的形而上下之说

为了恰当理解形而上下字面意义,有必要将“形而上”与“形而下”出现的相应文本段落一并予以引出。《系辞上》曰:

乾坤,其易之缊邪?乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易;易不可见,则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通,举而错之天下之民谓之事业。

从此一段话看,要了解什么是形而上下的道器,首先要知道乾坤与易是什么关系,乾坤,狭义指乾坤两卦(象),广义则可泛指天地阴阳。天地之间,阴阳对立变化的法则(道)是《周易》的根源和乾坤立卦的基础。所以,乾坤确立,易道的变化也就存在于其中;乾坤缺毁,则无法表现易道的存在。既然乾坤卦象的价值在为人们揭示易道,那么,易道如果不能为人们所认识的话,乾坤也就没有存在的必要了。就此来说,没有具体形象的看不见的东西(如乾坤阴阳对立变化的法则),叫做形而上的道;有具体形象的看得见的东西(如乾坤卦象),则叫做形而下的器。但不论是形而上还是形而下、道还是器,都是统一存在于易卦之中的。接下来,顺器物之习性变化而加裁制叫做变,推此变化之道施行于事物活动之中叫做通,能将此道应用于天下万民的日常生活并能有成就叫做事业。

在这一段冗长的字义解释之后,我们所能得到的感受,从大的方面说,就是整个世界被区分为有形象的存在(器)和无形象的存在(道)两大类,人们可以在顺应这种客观存在的基础上再加人为的努力。但留给后人的问题,并不在于客观存在与主观努力的问题,而在于对无形之道与有形之器双方的关系说,它们谁在其中占据主导地位?而与宇宙的产生相联系,它们双方是同时出现的,还是有先有后呢?如果有先有后,那谁的产生在先,并因此而决定着后来者的地位呢?这些问题自《周易》成书时便已存在,《易传》作者自己就是这样


来认识问题并给出相应的解答的。如《系辞下》说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。


《系辞下》作者说伏羲仰观俯察而创制了八卦，仰观俯察的对象是天地万物之象，而八卦作为乾坤的推广都统属于器的范畴，那么，伏羲的创制活动就可以简单地概括为“观象制器”。但这个“观象制器”的过程又是可以再分析的。因为以卦象模拟天地万物之象是一个抽象概括的过程，作为成果的卦象本身属于有形有象的器，但其中凝聚了伏羲通过八卦揭示神明之德和天地万物之情的智慧，而这是人可以通过卦象去窥测体悟的。由此，则伏羲作卦之意和所谓神明之德、万物之情，显然都属于无形无象的道的范畴。简言之，卦象属于器，然卦象中有道寓焉。

由此，人们把握对象世界，认识神明之德和万物之情，就可以通过对卦象的体悟来进行。《系辞下》认为，人们的生产生活的一切物质手段都是这样创制出来的。比方，上古圣人：


作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。

其意为：离卦卦象 ——两目相承——发明网罟（多目）。


日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

其意为：噬嗑卦卦象 ——上明下动——发明集市（交易）。

斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。

其意为：益卦卦象 ——木动发土——发明耒耜。

剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通致远，以利天下，盖取诸涣。

其意为：涣卦卦象——木在水上——发明舟楫。

断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。

其意为：小过卦卦象——动震谷食——发明杵臼，等等。

在这里，网罟、集市、耒耜、舟楫、臼杵等人类文明的结晶，都是经由“取诸”某卦的卦象而成，而不是某卦的象本身。“象”在这里的意义，主要是作为揭示卦之内涵或道的载体。圣人能够创制出不同功用的器具，在于他们能够观象而悟道，悟道而制器。当然，至于观象悟道制器的概括本身是否符合历史的真实，则是另外的问题。

仅就《易传》本身而言，观象悟道制器尚不具有直接意义的道产生器、道先器后的结论。因为虽然是悟道制器，器在道后；但毕竟道又寓于器中，无器则无道，卦象本身也是对天地万物仰观俯察的产物。因而，道与器之间是互相依赖和互相发明的关系。但是，如果我们将易卦作为既定的存在，而只考虑卦意（道）与所由产生的具体器物的关系，那么，结论就会是另外的样态：无形之道比有形之器更为根本，更为重要，它对事物的生存发挥着决定性的作用。形而上下之分，由此而开始。

（二）唐代经学对“上下”问题的认识

自《易传》问世以后，在易学史上具有权威意义的王弼和韩康伯的注解，均未涉及形而上下之道器问题。从经学的层面说，最早也最有影响力的对形而上下问题的认识，以唐代经学大家孔颖达及崔憬的见解为代表。

孔颖达主编《周易正义》，认为：“形而上者谓之道，道即无也；形而下者谓之器，器即有也。故以无言之，存乎道体；以有言之，存乎器用。”^①从

^① 孔颖达：《论易之三名》，《周易正义》卷首，《十三经注疏》，影印本，第8页，北京，中华书局，1980。

“无”与“有”的角度规定道与器，显然是受魏晋玄学有无之变的影响。即在孔颖达，形而上下的问题，用无来言说，则归属于道体；用有来言说，则归属于器用。形而上和形而下由于不同的言说区分为道体与器用，说明了双方本来是相互依存的关系。孔颖达又具体阐发说：

道是无体之名，形是有质之称，凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质可为器用，故云形而下者谓之器也。^①

道是“无体”之名，无体者，形而上也。形则是“有质”之称，有质者，形而下也。孔颖达从《老子》和王弼的“有生于无”去规定《易传》的道器关系，说明有既然是从无而生，形自然就是由道而立。道与器双方，原本只是在无形有形的意义上成立，现在却被明确规定为先与后的关系。上道与下形与先道而后形成为同一的概念。进一步，形上是“形外已（以）上”，形下则是“形内而下”，即对上下又新添了外内的限定。超越于形外的道自然没有形象，统属于形象之内的才是形而下的器物。

精确性是孔颖达疏解经义的一个基本原则。故对于历来在概念上比较模糊的是“形上”还是“形下”带着“形”本身的问题，他也第一次作出了明确的回应。指明：形本身虽处在道器之际，但却在器而不在道。其道理就在于形质既然能够提供器用，那当然就是形而下者谓之器也。举例来说，舟楫是形质，既然舟楫的形质具有渡河的器用，所以说是形而下者（形质）谓之器也。与此对应，舟楫所以能渡河之理，则是超越于舟楫之外、之上的，所以说是形而上者谓之道也。

不过，孔颖达的“既有形质可为器用，故云形而下者谓之器也”的说法，如果反推，则会引向“既无形质不可为器用，故云形而上者谓之道也”的观点。

^① 孔颖达：《系辞上》，《周易正义》卷七，《十三经注疏》，影印本，第83页，北京，中华书局，1980。

倘若此，则形而上之道，就是既无形质又不能发挥器用的存在，成为完完全全的“形外已上者”，即无了。或许，正是在此意义上，才方便理解他的“形在器不在道也”的规定，即凡涉及形，都只能属于形而下的范畴。^①

与孔颖达以道体器用解释上道下器有别，另一经学大家李鼎祚《周易集解》引崔憬的话说：

凡天地万物，皆有形质，就形质之中，有体有用。体者，即形质也；用者，即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也；其体比用，若器之于物，则是体为形之下，谓之器也。^②

在崔憬这里，天地万物都是有形质的存在，自魏晋以来人们普遍讨论的体用的范畴，其实只能在形质之中去言说。在形质之中，“体”只能是指形质本身，而“用”则是在这形质之“上”所发生的精妙作用。人们凡是谈论精妙道理的作用，以为能扶助所依之体，这就是道；而体与妙用相配，就如同器对于物用一样，所以体才是在形质之“下”即形质自身，故被叫做器也。

崔憬举例说，天地之体就是天圆地方的形质，这是器；万物凭借天地形质以生以养，这生养的作用就是道。动物都有各自的形质躯体，这是器；而躯体发生的聪明灵巧作用就是道。植物以各自的枝干为体，这是器；而枝干所散发

① 朱伯崑先生将“既有形质可（以）为器用”句理解为凡无形质则为道。并推论说：“所谓无形，包括尚未成形，所以凡未具备形质的东西都可称为道，按此说法，阴阳二气及其变化的法则没有表现为刚柔两画，成为八卦爻象，亦可称之为道。此即《序》中所说‘以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象’。”可能正依据于此，遂得出结论说：“孔疏通过对《周易》原理解释，提出了以气为核心的世界观，认为气无形质，但为一切有形事物的本原。宋明时期的唯物论，正是发展了孔疏的阴阳二气说，抛弃其有生于无的形式，建立起自己的哲学体系。”参见所著《易学哲学史》上册，第353～354页，北京大学出版社，1986。然而，去掉“可（以）为器用”的后半句而只讲有无形质，恐不一定妥当。联系后半句，则阴阳二气虽尚未具形质，但作用已经流行，故仍当属于有的范畴，而不应划归为形而上。也正因为如此，认为孔颖达提出了以气为核心、为本原的世界观，似乎还有讨论的必要。

② 李鼎祚：《周易集解》卷十四注引，见张文智《〈周易集解〉导读》，第385页，济南，齐鲁书社，2005。

出来的生机本性就是道。从而，器与道的关系就不是道在器外而先在于器，而是有器才有道、道依赖于器。

崔憬与孔颖达对于上下与道器问题的看法显然是大相径庭的。孔颖达所代表的，是《易传》以来儒家传统的亦是正统的观点，总体上符合《周易》的思想体系，而崔憬的观点则显然有别。崔憬的观点，用他自己的话说，是“此结上文，兼明易之形器变通之事业也”^①。即是将《系辞上》的“乾坤，其易之缊邪……举而错之天下之民谓之事业”作为一个整体来看。在此整体中，易道是依赖于乾坤卦爻象的，乾坤卦爻象为体而易道乃此体之用，所以说是形质为体而所发挥之妙用为用，结果必然就是器体而道用。朱伯崑先生认为：“这种体用观，在中国哲学范畴史上是一大贡献，具有鲜明的唯物主义的性质。后被宋明时期易学中的功利派继承和阐发，成为唯物主义者反对程朱理学派道本气末说的有力武器。”^②

二、宋代理学家的形而上下说

宋代理学的产生，推动道器关系的讨论进入到一个新的阶段。这个阶段对于形而上下问题的认识，基本上是接着孔颖达的道路往前走的。但由于理学家们的本体论基础不同，围绕道与器之间是何关系，气自身是道还是气中之理是道，道在气之中还是之外，气既是指器又与道是何关系等问题，展开了长期的争论。这些争论构成了宋明学术发展的一个中心议题。

（一）张载与二程的形而上下说

北宋理学以张载和二程为主要代表。张载对形而上下的问题有自己的见解，虽然在这一方面他并没有给予太多的思考。其中有价值的思想，是他在以气为本基础上强调气对道器有无的统一和从天人之际出发对形而上下关系所做的探

^① 李鼎祚：《周易集解》卷十四注引，见张文智《〈周易集解〉导读》，第385页，济南，齐鲁书社，2005。

^② 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第386页，北京大学出版社，1986。

讨。他认为：

凡不形以上者，皆谓之道，惟是有无相接与形不形处知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道是易。^①

孔颖达当年以“自形外已上”者为道，而凡言形者自然都属于形而下；张载这里以“凡不形以上”为道，而不是谓“形以上”为道，应当是继承了孔颖达的思路。即“形外”或“不形”都把形本身推向了形而下的领域。当然，张载强调“惟是有无相接与形不形处知之为难”，则是孔颖达没有感知到的。张载是气本论者，他要求从气论的立场上来解决他所说的难题。这就是气能够统一有与无、器与道。所谓“无则气自然生”，不是说气由无而生，而是指气自身的聚散运动，聚则显而人谓之有，散则隐而人谓之无。所以气之生就是气之聚而显的运动，正是在这气的生成运动之中，形而上之道便表现了出来。

按张载的比喻，“无形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，见于事实即礼义是也”^②。所谓“大德敦化”，是《中庸》的概念，大德就是天地之道，敦实醇厚，化育万物而又不露形迹；所谓“见于事实即礼义”也就是《中庸》的“小德川流”，渊深厚的大德又像条条江河溪流一样脉络分明，形迹昭显于日常事物活动之中。双方的关系，是前者为道而后者为器。其间又是因圣人之功而沟通了天人。所谓“圣人因天地之化裁节而立法，使民知寒暑之变，故为之春夏秋冬，亦化而裁之之一端耳”^③。天地之化属于天道，裁节而立法属于人为，但此人为又是因循天道而加造作的，故寒暑的变迁规律、四时的节气运行都是圣人辅助天地立法的结果。如此的化裁立法见于事实，用《中庸》的话，就是“礼仪三百，威仪三千”，他们无疑都是有形的器用；然离此器用，则道不能显现，道事实上就存在于不同器用之中，从而礼义法度自身亦构成成为天地化裁的组成部分。

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第207页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第207页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第208页，北京，中华书局，1978。

张载又说：“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。乾坤成列而下，皆《易》之器。”^①“一阴一阳之谓道”，阴阳的对立变化贯通有无，联系天人，无处不在，不能以形器拘囚之，所以谓之谓之道。所谓“乾坤成列而下”，首先是前所述《系辞下》“乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣”一段语句。此段话所述虽有器（乾坤）有道（变易），但又都是圣人发明阴阳对立变化之道的形器所在，亦是化裁之一端耳。其次则是在此之后的“变通”以下语句。故又谓“因约裁其化而指别之，则名体各殊，故谓之变。推行其变，尽利而不遗，可谓通矣。举尽利之道而错诸天下之民以行其典礼，《易》之事业也”^②。张载说明，圣人约裁天地之化而分别立法，故有万物万事的不同名称实体，故“变”者即人为辅助天道也。圣人再推广其变化，尽得其利而没有遗漏，这即是“通”。而将此尽利之道广施于天下万民并使典礼法度得以运行，这就是《易》书为万民所指明的事业所在。就此而言，张载显然是从天人之际出发去言说道器关系的。因而，圣人化裁、典礼运行虽然都是器，但道在器中，离器无道，离道则器亦不器，形而上下是相互发明的关系。

与张载相呼应，二程对于道器问题亦给予了相当的关注。二程以理为本，故不同意张载以太虚（清虚一大）之气为道的观点，指出：“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言，而非道也。”^③在二程看来，张载的太虚或清虚一大既与气不相分，说明的是气的性质，就必然是形而下的范畴，而不可能被立为形而上的天道。因为二程的天道“只是理，理便是天道也”^④。尽管在二程，天、道、理、性、心等范畴都可以相通，但却不能与气相混杂。

以理为本与以气为本的对立，是二程反对张载以清虚一大为天道的根本原因。但在同时，也与二程对于张载思想的特定理解分不开。如称：“（张载）立

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第206页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第206～207页，北京，中华书局，1978。

③ 程颢、程颐：《遗书》卷十一，《二程集》，第118页，北京，中华书局，1981。

④ 程颢、程颐：《遗书》卷二十二上，《二程集》，第290页，北京，中华书局，1981。

清虚一大为万物之源，恐未安，须兼清浊、虚实乃可言神。道体物不遗，不应有方所。”^① 二程此语，当针对张载“太虚无形，气之本体”和“气本之虚则湛一无形”，即以太虚为万物本原而来。张载既以清虚为本，则必然与浊实一方相割裂；而天道本体物不遗，无处不在，不应当存在某处只有虚而另处才有实的情况。同时，“神”的概念本来是兼清浊、虚实方能有生化流行不测的性能的，如果只存在虚体一方，也不符合神概念的本意。

二程的分析应当说也有一定的道理。因为张载固然为反对佛老割裂有无、虚实、形性而强调“合两”，但作为最后之“源”即本体层面的太虚，仍然只落在了虚的一方，聚散变化在张载有后起之嫌，从而存在将虚实分隔开来的危险。

之所以会导致这样的结果，其实问题的关键不在于张载的太虚是否真的丢掉了实，而在于二程是以理为本去审视张载的气论结构。即倘若以理为本，气化自然在其后，再将此作为“本”的理代换成张载的太虚，便成为虚与气的分离。而在张载本人，这样的分离可能并不会发生。因为太虚或虚空并非是先在于气的存在，而只是气本身的清虚特性而已，它并不能脱离气而独立存在。无形与有形，形上与形下，是共存而互发的。至于神的概念，正是指这种虚与实、道体与气用兼通流行无碍的性能。所以，实际是从二程理本论的框架去看张载的太虚（清虚），才可能出现虚实、清浊分离的情形。

在二程，由于自家“体贴”出来了天理，并实际上由此开启了以天理为标志的宋明理学时代，所以理本论的地位是必须要维护的。但即便如此，道器双方的统一却始终二程坚持的原则。如其所说：

《系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”又曰：“一阴一阳之谓道。”阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。^②

① 程颢、程颐：《遗书》卷二上，《二程集》，第21页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《遗书》卷十一，《二程集》，第118页，北京，中华书局，1981。

《易传》这三处论道之语被程颢集合在一块，一是说形而上为道，二是说阴阳刚柔仁义为道，三是说一阴一阳为道。三处表述在语言上明显是有差别的，程颢以为第三种表述才说得最分明。因为第一、第二处都是指静止的实在，第三处则是指活动和对立作用。“一阴一阳”突出了阴阳的相互对立、作用和转化，从而与阴阳本身如第二种表述区别了开来。“元来只此是道”，道只存在于阴阳的对立作用之中，除此之外则别无道。阴阳本身是形而下，程颢则就此形而下而论形而上，所以他要求人“默而识之”。

因而，二程在坚持将形而上下“截得”分明的同时，又非常注意维护道器的统一性。然而认识的难处也正在这里，因为道不是显性的可以直接感知的实在，它只有通过气才能为人所了解。程颐说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。”^① 离了阴阳即无道。道所以是形而上之“密”，是因为静默隐秘之道，必须要通过形迹昭显的阴阳气化去证明自己的存在。道器的统一性仍是道之存在的前提。当然二程也说得很清楚，道气的上下之分，同时也是所以阴阳者和阴阳自身存在之分，道器不离的关系界定并不影响道的形上本体地位。

进一步，“形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人”^②。“形而上为道，形而下为器”这两句话必须同时讲，缺一不可。器亦道、道亦器的本来说明道器相互发明、不可分割的语言，在二程又有了特别的含义，即不论今与后、己与人的任何时空，只要有道在就必定有器相随。当然，二程这话反过来也成立，那就是凡涉及今与后或己与人，都必定有道在。

不过，二程虽然是理本论的奠基人，却很少直接从“理”的角度讨论“上下”。在不多的言谈中，有代表性的是程颐所言，如：“理无形也，故因象以明理。理见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰：‘得其义则象数在其中矣。’”^③ 一方面，理作为形而上之道，只能通过辞象而显现。人们应当抓住辞象以观测其内

① 程颢、程颐：《遗书》卷十五，《二程集》，第162页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《遗书》卷一，《二程集》，第4页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢、程颐：《遗书》卷二十一上，《二程集》，第271页，北京，中华书局，1981。

在之理。但另一方面，又不能像经学家那样沉溺于象数，如果“必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也”^①。程颐所持的立场，与王弼的“得意忘象”有几分相似，既需要利用象数，又不能被象数所束缚，重在把握内在的理义。当然，在程颐的理本论框架下，由于有理而后有象有数，象数的作用决定于理义，所以说是“得其义则象数在其中矣”。

（二）湖湘学的道器“非异体”说

两宋之际，湖湘学一派最先推动相对沉寂的理学走向繁荣。在道器关系上，二程围绕阴阳所发的议论也是湖湘学的基本话题。胡宏与弟子彪居正曾专门就此问题进行过讨论。他说：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”更曾细观《语录》，入思虑否？“阴阳亦形而下者”，此语如何？理趣须是自通贯，随人言语是不可也。^②

二程谈论上道下器的语录有多条，此处即指前面已引述过的程颢集说《易传》三处论道之语而概括的“阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也”一句。他要求弟子对此要自主地进行思考，而不应采取“随人言语”的盲从态度。在胡宏，程颢提出阴阳为形而下并解释了自己的观点，那又如何理解《易传》以阴阳为天道和“一阴一阳之谓道”的说法呢？

胡宏因为是在启发弟子，所以自己的观点没有明说，他只是要求弟子要自己去“通贯”阴阳与道的关系。其间的义理情趣，是不可能从别人那里照搬过来的。他在回顾自己问学于侯仲良时的情景说：“某见侯先生说此句（按即解释程颢之言），信以为是，更不致思，前日顿省犹未是也。”^③胡宏是如何“致思”的，结果不详，总之他以为原来所信奉的观点“未是”。从大体上说，是不能简

① 程颢、程颐：《遗书》卷二十一上，《二程集》，第271页，北京，中华书局，1981。

② 胡宏：《与彪德美》，《胡宏集》，第135页，北京，中华书局，1987。

③ 胡宏：《与彪德美》，《胡宏集》，第135页，北京，中华书局，1987。

单地将阴阳限定于形而下。因为道器一致，离气则不可能有道，反之也是一样。所谓“道不能无物而自道，物不能无道而自物”^①，双方之间是相依互发的关系。

胡宏之后，张栻继承了胡宏的思想并进一步推进，着重突出了“形”在形而上下论中的地位。他说：

道不离形，特形而上者也；器异于道，以形而下者也。试以天地论之：阴阳者，形而上者也，至于穹窿磅礴者，乃形而下者欤？离形以求道，则失之恍惚。不可为象，此老庄所谓道也，非《易》之所谓道也。《易》之论道器，特以一形上下而言之也。然道虽非器，礼乐刑赏是治天下之道也；礼虽非玉帛，而礼不可以虚拘；乐虽非钟鼓，而乐不可以徒作。刑本遏恶也。^②

张栻的这一长段论述是很有特色的。他是以形而上下去解释道器而不是相反，“形”的意义也就突出了起来。以天地为例，天地间阴阳交感、气化流行，无形不可见，属于形而上；而上天之拱圆形和天空的宏大，则有形可感，属于形而下。张栻实际上改变了二程直接以阴阳为形而下的看法，认为阴阳不论是作为气化还是天地间相互对立和作用的性质，都属于不可见之“上”的范畴；而且，如此之阴阳“上下”的区分是相对的区分，双方相互发明，缺一不可。就是说，形象的存在变化也就是道的存在变化，凡论形均不能不涉及道。

显然，张栻将“形”的概念严格化了。“上下”既然只能依形而判，否定了形也就从根本无从谈上下之分。离开形象去求道，也就只能是老庄的虚无恍惚之道，而不可能是《周易》亦即儒家的实在确定之道。他以为，《周易》论道器，专门立足于“形”来谈上下，道理就在儒家之“形”从来就是以丰富充实的内容为前提的，绝非空洞虚无之形。

当年孔颖达曾从器用的角度，明确将“形”判归为形而下的范畴，即形在

① 胡宏：《知言·修身》，《胡宏集》，第4页，北京，中华书局，1987。

② 张栻：《系辞上》，《南轩易说》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，第13册，第641页，台北，台湾商务印书馆，1986。

器而不在道。这在易学史上是一大进步。而张栻这里对“形”的界定显然又推进了一步。在张栻，道与器的概念固然有别，但“礼乐刑赏”之“器”发挥的正是治理天下之道。孔子当年曾有感而发说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”^①对忽视礼乐内容而只追求华美形式的做法提出了批评。这在孔子，当然有他现实的考虑。但对千多年之后的张栻来说，面对的问题已是脱离人伦日常形迹的心性空谈。在他这里，道虽然不等于器，但它却不能够“虚拘”、“徒作”，礼乐刑赏就是道的现实。“刑本遏恶”的思想是张栻对《论语》以来儒家形而上下说的一个重要调整。即人们所创造的具体器物本身就是服务于一定的目的的，直接就具有规范人的行为的道的意义。“玉帛固所以行礼也，钟鼓固所以为乐也。谓玉帛钟鼓为非礼乐，则不可。”^②因为倘若此，它们便没有存在的价值。

当然，张栻也看到，由于道不可见而器可见，人们就容易被或无或有的僵硬框架所束缚而割裂开道器。因而，完整地全面地理解道器关系是十分必要的。故又称：

是故形而上者之道，托于器而后行；形而下者之器，得其道而无弊。圣人悟易于心，觉易于性，在道不泥于无，在器不堕于有，微妙并观，有无一致。故化而裁之者，明乎道器，穷而能变也。推而行之者，察乎道器，变而能通也。^③

《易传》在提出“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之后，接着陈述了所谓“变”“通”之说，但是，《易传》本身并未明确上道下器与变通之间到底是何关系，张栻则将双方统一了起来。在他这里，“易”与心性之学是完全协调的关系，因为它本来就是历代圣人因自我心性之觉悟而创发。其间的道理，根本

① 《论语·阳货》。

② 张栻：《阳货篇》，《癸巳论语解》卷九，《丛书集成初编》本，第147页，上海，商务印书馆，1937。

③ 张栻：《系辞上》，《南轩先生易说》卷一，影印文渊阁《四库全书》本，第13册，第641页，台北，台湾商务印书馆，1986。

点就在上下、无有的一致性。道与器的任何一方都不可能孤立存在并发生作用，都是以对方的存在为自己存在的前提的。也正因为如此，以无与有的概念分别规定道与器，本身就是不合理的。因为，道既然只能托器而行，就不应以无去限定；器既然有道才无弊，就不应以有来归结。那么，张栻的微妙并观、有无一致，就不仅仅是一般地注重双方的统一，而是始终应将双方视为一个不可分割的整体。

所以，接下来涉及的变通，张栻都是将道器作为整体的内容来予以发明的。即人之辅助化裁，只有明白道器整体的道理，才可能在穷中求变；人之推广施行，只有明察道器整体的道理，才可能在变中求通。所以张栻归结说：

盖语近而其远者未尝不具焉，语卑而其高者未尝不存焉。形而上曰道，形而下曰器，而道与器非异体也。圣人有隐乎尔哉？在学者体之何如耳！^①

对于《论语》中“子曰：‘吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉’”一段话，学者可能会以为孔子怎么会是无知且空空如也呢？或许是圣道高远而孔子有意隐而不发吧？张栻之言便是要回答这样的疑问。认为孔子叩其两端而无不竭尽，其教诲已全在日用之中，并无所谓“余知”，只是二三子不能明白罢了。所以孔子不得不向其学生表白“吾无隐乎尔”^②。在张栻这里，远在近中，高在卑中，圣道就在两端形器之中。虽然有形而上下言辞的不同，然而道与器是本体共在的，圣人绝没有隐藏什么，关键在学者如何能够体会。

张栻“道与器非异体”的观点，在形而上下说的发展史中具有重要的意义。道之与器虽可以从无与有、体与用等层面分别作出认识，但道器的一体不二是道器关系中最基本的规定。这一点，无论今后哪一位哲学家，也无论他是强调道还是强调器，道器一体都是不可动摇的前提。

① 张栻：《子罕篇》，《癸巳论语解》卷五，《丛书集成初编》，第69页，上海，商务印书馆，1937。

② 《论语·述而》。

（三）朱熹的道器一物与理气二物说

朱熹是与张栻同时的理学道学一派的集大成者，他对道器关系进行了与张栻一致而又更为全面的阐发。当然，道器一物是儒家道器关系说的共性，朱熹的阐发，是根据宋代哲学的新形势进行了新的提炼并作了更为全面系统的论述。

1. 道器一物，名异而实一

道器一物的观点虽然在儒家得到了普遍的认同，但在其具体论述中，又有不同的侧重。朱熹道器一致论的建构，是在他对前人思想的总结的基础上建立起来的。其中，对一些在他看来不符合儒家道器观基本原则的观点如苏轼、苏辙兄弟所说，朱熹明确进行了批评。

苏氏兄弟在北宋哲学，一个重要的特点是混同佛老，这也正是他们为后来儒家正统学者所诟病的地方，以致明清学者总结宋元学术而作《宋元学案》时，苏氏蜀学被排斥于《学案》之外，只能附在书后成为《学略》，不能享受与其他学派同等的待遇。那么，在形而上下的论说中，苏氏兄弟持什么观点呢？苏轼曾说过：“‘道’者器之上达者也，‘器’者道之下见者也，其本一也。”^① 道器的“本一”说明，苏轼同样是坚守道器一致的立场的。而且，以器之上达和道之下现来表述双方的同一和差别关系，还颇为形象生动。那么，朱熹为何又不满意呢？按朱熹自己的口径，那首先就是以老解孔而分离道器，这是苏辙在其《老子解》中所阐发的观点。

苏辙认为，“孔子以仁义礼乐治天下，老子绝而弃之，或者以为不同”^②。实际上，苏辙亦属于此“或者”一类，只是他要进一步说明，“二圣人”之说为何会有不同。他说：

《易》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”孔子之虑后世也深，故示人以器而晦其道。使中人以下守其器，不为道之所眩，以不失为君子；而中人

^① 苏轼：《苏氏易传·系辞传上》，《三苏全书》第1册，第370页，北京，语文出版社，2001。

^② 朱熹：《苏黄门〈老子解〉》引苏辙文，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1322页，上海，商务印书馆，1936。

以上自是以上达也。老子则不然，志于明道而急于开人心，故示人以道而薄于器。以为学者惟器之知，则道隐矣。故绝仁义弃礼乐以明道。^①

在苏辙，孔子与老子在道器关系上的区别，是忧虑世道与急于开人心的区别。由于世道不济，人心轻浮而好高骛远，所以孔子有针对性地只告知人伦日常之器，使中人以下的一般民众能够坚守伦常，而不会被虚玄之道所迷惑，以成就君子的品格。同时，对于中人以上的个别俊杰之士，也不会妨碍他们由此形而下之器而上达形而上之道。老子则与孔子相反，老子提出的方案是以开人心为先。而要开人心，关键就在明道，所以教给人的是形而上的返璞归真之道，轻视儒家的日常礼义操守之器。老子认为，执著于器便会自绝于道，弃礼乐以明道就是必然的选择。

不过，孔子与老子各自侧重一面，在世人因有不同的选择而有不同的结果，所以可说是各有其利弊。故又说：

夫道不可言，可言者皆其似者也。达者因似以识真，而昧者执似以陷于伪。故后世执老子之说以乱天下者有之，而学孔子者无大过。因老子之言以达道者不少，而求之于孔子者，常苦其无所从。二圣人者皆不得已也。^②

“道不可言”的告诫，自《老子》成书以来，基本上是中国哲人的共识。但“不可言”并不等于“不能言”，不然，《老子》五千言便不能留存下来了。正是这种不可言又不得不言的两难困局，才引发了诸多的哲学猜想和争议。从而，在苏辙，道之可言者皆是对道的模拟，是“似者”而非“是者”。由此而来的问题，便是“达者”因具有由器以知道的资质，可以透过相似的外表而进达内在的真性即道；而愚昧之人则只能停留于相似的外表，沉溺于假相之中而不能自拔。这样一来，对于学老子和学孔子的后人来说，结果便有两种不同的取向：

① 朱熹：《苏黄门〈老子解〉》引苏辙文，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1322页，上海，商务印书馆，1936。

② 朱熹：《苏黄门〈老子解〉》引苏辙文，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1322～1323页，上海，商务印书馆，1936。

一方面，因老子薄于礼义人伦（器），以老子之说治天下实际就是乱天下；与此相反，学孔子之说者因谨守名分，忠于礼法，则不会有大的错。另一方面，因老子志于明道，经由老子之言可达形而上的超越之道；与此相反，沉溺孔子之说者，则往往不知如何能够由器而达道。当然，所以会是如此，在二圣人因为于器于道各有所强调，结果都是不得已的。

对于苏辙的上述观点，朱熹显然是不同意的。他评论说：

愚谓道器之名虽异，然其实一物也，故曰吾道一以贯之。此圣人之道所以为大中至正之极，亘万事而无弊者也。……愚谓道器一也。示人以器则道在其中，圣人安得而晦之？孔子曰：“吾无隐乎尔。”然则晦其道者，又岂圣人之心哉？大抵苏氏所谓道者，皆离器而言，不知其指何物而名之也？^①

道之与器，名虽异而实不相外。孔子所以能说“吾道一以贯之”，正是有赖于道器一致的基础，不然，又怎么能“一贯”起来呢？圣人固然所指示的是器，但器中无不是道，所以孔子才要向学生申明“吾无隐乎尔”。即从圣人本意来讲，从来就没有隐晦其道之心。苏辙所以有圣人示器而晦道的观点，正是在于他自己就把道与器分割开了。事实上，在朱熹看来，根本就不可能存在这样的隐晦之道。

苏辙又以为中人以下守器而中人以上能达道。因为中人以下资质太差，道在他们不但不能理解，反而使人晕眩，所以老子要“绝仁义弃礼乐以明道”。对此，朱熹是坚决不同意的。因为倘若此，道反倒成为天下人的祸害了。朱熹强调，“圣人所谓达，兼本末精粗而一以贯之也；苏氏之所谓达，则舍器而入道矣”^②。朱熹立论的基本点是道在器中，故人绝不可能舍器而达道。他并从“道器一物”的角度去解释孔子的“吾道一以贯之”，本末精粗无不通贯才是孔门之道。绝弃仁义礼乐去发明道，就好比舍弃二五而求十一一样，完全不合常理。

① 朱熹：《苏黄门〈老子解〉》，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1322页，上海，商务印书馆，1936。

② 朱熹：《苏黄门〈老子解〉》，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1322页，上海，商务印书馆，1936。

其实，孔门之所谓道，不过是仁义礼乐之“总名”。圣人所言如君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦之交，难道不是道？因而不是圣人不言，“但人自不识，道与器之未尝相离也”^①。苏辙的“道不可言”的问题，是自我拘束而求道于昏默无形之中才引出来的。这在实际上认同的是老子的虚无之道，苏氏兄弟混同于佛老也一直受到朱熹的批评，但苏辙却又称“后世执老子之说以乱天下者有之，而学孔子者无大过”，反过来赞美孔子而指责老子，这在朱熹看来，完全不是恰当的学术态度，因为老子思想也有值得肯定的长处。

比方，从汉初的清静无为政治看，汉文帝、曹参等人是“善学”老子的，当时却并没有“乱天下”。至于学孔子之人，因所得有浅深，有过还是无过就不可一概而论。朱熹讽刺说，苏氏兄弟是学孔子、读孔子之书的，然著书立说反倒是混同佛老，惑乱天下后世，想要无过都难。而从另一面说，孔子教人循循善诱，诲人不倦，入德之途坦然明白，怎么可以说求道于孔子者“常苦其无所从”，找不到上达之路呢？根本问题就在割裂了道器，以为仁义礼乐与道无关，自然就找不到进入孔子之道的路径了。那么，所谓学人苦于寻找进达孔子之道的门径，正好是披露了苏氏不知道又要妄言的实情。作为闽学代表的朱熹，他的道器名异而实一的道器统一观，与湖湘学代表张栻的“道与器非异体”一起，构成理学道器观的基本内核。

2. 道对器、形而上对形而下的意义

道器虽说一体不二，但又不等于完全合一，否则道或器便没有同时存在的必要了。就道来讲，它对器的存在意义可以从两方面去分析，以分别满足不同的理论需要。其一，是道是器的“道理”，是器所以为此器而非他器的内在原因。其二，是形而上的存在先于形而下，是形下之器的本体。

首先，上道乃下器的“道理”。“道理”是朱熹用得较多的一个语词，他曾判定北宋学者印行的许多文字都是“无道理”之谈。譬如苏轼、苏辙兄弟的“说话”，在朱熹看来就多半是如此，甚至有“全无道理”之议。二苏兄弟的纵横之学自然属于外道，但就是属于理学正统的程门诸子，也被朱熹归入到了只

^① 朱熹：《苏黄门〈老子解〉》，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1322页，上海，商务印书馆，1936。

知片面道理之列，而不能“折衷”全面。^①因而，朱熹是十分重视辨析形而上下的“道理”的。

如此之“道理”，在朱熹的理论体系中，主要是指什么样的含义以及具有什么样的地位呢？它主要是作为器之“则”即器的本质和规律而存在。朱熹说：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道是道理，事事物物皆有个道理；器是形迹，事事物物亦皆有个形迹。有道须有器，有器须有道。物必有则。^②

每一事物都有所以成为这样而非那样的本质规定，都有这样变化而非那样变化的规律，这些都是事物内在的道理。相应地，事物就是道理的实现形态或外在形迹。就是说，道需要器来表现其存在，器需要道作为自身之规定性即“则”，才能发挥出自身之作用。器物不论大小，可以说均是如此。朱熹举例说，譬如一只凳子，有四只脚才可以坐，如果除去一只脚，便坐不得了。那么，四只脚可以供人坐，就是这凳子的道理；它是看不见摸不着的，所以属于形而上。凳子是如此，扇子也是如此，“如此做”、“合当如此用”，都是形而上的道理。但凳子、扇子本身却是形而下之器。道与器之间、物之道理与物之作用之间的关系，是一定要区分清楚的。

就大的方面说，“天地中间，上是天，下是地，中间有许多日月星辰，山川草木，人物禽兽，此皆形而下之器也。然这形而下之器之中，便各自有个道理，此便是形而上之道。所谓格物，便是要就这形而下之器，穷得那形而上之道理而已，如何便将形而下之器作形而上之道理得！”^③整个宇宙万物的存在都属于器的范畴，器物各自所具的道理，就是形而上之道。形而上之道或道理，是一种客观的存在，天地万物无不有此理。学者的任务，就是要从形而下的器物中，求取形而上的道理，而且是要求尽方可。绝不可将形而下之器与形而上之道理

① 例如，朱熹说：“游（酢）、杨（时）、吕（大临）、侯（仲良）诸先生解《中庸》，只说他所见一面道理，却不将圣人言语折衷，所以多失”。见《朱子语类》卷六十二，第1485页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十五，第1935页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六十二，第1496页，北京，中华书局，1986。

混同起来。

正是因为如此，区分道理与器物的目的，不是要把二者割裂开来，而正是开辟一条从器物认识道理的大路。故又说：

即事即物，便要见得此理，只是如此看。但要真实于事物上见得这个道理，然后于己有益。“为人君，止于仁；为人子，止于孝。”必须就君臣父子上见得此理。《大学》之道不曰“穷理”，而谓之“格物”，只是使人就实处穷究。事事物物上有许多道理，穷之不可不尽也。^①

“道理”其实就是朱熹理学的核心概念——理，作为事物的本质和规律，它决定着事物活动等器物的目的，即做人君的道理在仁，做人子的道理在孝，所以人们必须要认识清楚。但要认识清楚，只能从真实的事物活动中去穷究，即所谓“格物”。《大学》所以不说“穷理”而讲“格物”，联系到朱熹对苏辙思想的批评，是因为只说“穷理”容易流向老子的“绝仁义弃礼乐以明道”即绝器明道（穷理）的虚无之道，所以儒家要强调就仁义忠孝之“实处”去穷尽，在器物之中去明道理。

其次，形而上先于形而下，“本体”包容先后。形而上与形而下本来是同时性的概念，双方之间并不存在时间先后的问题。然而，随着理学的兴起和理学家对这一对概念的改造，形而上下的范畴不但用来解释本体和作用的关系，也用来论证本原和现实的关系，从而使存在的决定与被决定的关系同宇宙生成的先后问题联系了起来。换句话说，“上下”与“先后”的不同哲学问题，在理学被改造为统一的本体论问题，他们共同构成为中国哲学本体论的研究对象。在这里，形而上之道既是形而下之器的“道理”，更是形而下之器的本体。“道理”的价值主要在提供事物存在和活动的理由和规律，即有物有则，凡有物必有理。而“本体”范畴则是整个宇宙存在变化的原因和根据，它对万物而言既是逻辑的也是时间上的先在。

自北宋儒家和佛家学者分别揭示和阐发本体范畴以来，一般的思维模式都

^① 朱熹：《朱子语类》卷七十五，第1935页，北京，中华书局，1986。

是由生成而存在，即本体论的研究是从明确对偶范畴的先后问题开始的。譬如就理气范畴来说，对于弟子先有理还是先有气的疑问，朱熹回答说：

理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。^①

从实际的存在说，理是不能脱离气的。但是，在朱熹眼中，理与气既然已被规定为形而上与形而下的存在，按照由上而下、由无形精微到有形粗糙的演进序列，自然也就分出了先后。当然，此种先后并非意味着明显的时间间隔，而只是一种必得如此的理论设定。不然，则不能突出理本体的决定性地位。那么，以有理便有气、理气不离的设定来反驳理在气先便是不恰当的。

朱熹强调说：“要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气，也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”^② 理作为宇宙的本体也同时是万物生成的根据，所以理的先在原则必须要坚守。而且，这一先在原则还可以从永恒性来论证，即当天地万物都毁灭以后，理仍然存在；也正是有赖于理的不灭，新一轮的宇宙生成才可能重新开始。前面邵雍以天地之数作为宇宙生成的内在根据，但从二程开始，已对这一模式进行了修正，认为数只是理的后续的范畴，说明的是气化流行的量的作用，而既涉气化，当然就是在理之后了。

不过，另一方面的问题也应当注意，即理的先在设定应当与理的活动流行结合起来，而在后者，则应当是论合而不论分的。所谓“以本体言之，则有是理，然后有是气，而理之所以行，又必因气以为质也”^③。在朱熹眼中，理既然谓之本体，当然就是先在性的。但这样讲并不否认气的作用，理的运行活动只能通过气化流行才能表现出来。就是说，理气之间“虽有上下体用之殊，然其

① 朱熹：《朱子语类》卷一，第3页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷一，第4页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《孟子或问》卷三，《四书或问》（黄坤校点），第430页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

浑合而无间也乃如此”^①。理先气后的性质，上下体用的差别，浑合无间的整体，三者都是朱熹分析理气关系所坚持的原则。

3. 理气不离与二物

朱熹是认真坚守道器统一的立场的，甚至认为通常以有形、无形的概念作为器与道、物与理的规定亦不妥，因为这容易导致道器的割裂。《朱子语类》记载说：

问：“‘形而上下’，如何以形言？”曰：“此言最的当。设若以‘有形、无形’言之，便是物与理相间断了。所以谓‘截得分明’者，只是上下之间，分别得一个界止分明。器亦道，道亦器，有分别而不相离也。”^②

“形而上下”的意思就是“一”形而论上下，所以最为恰当。在朱熹，“一”形而论上下与有形、无形之说是不同的。因为一旦讲有形、无形，就已经是两种实体性的存在；“形而上下”则是就此形而言“界止”，离形则无所谓上下了。道之与器，是有别而又不离的关系。他又说过，“形而上，形而下，只就形处离合分别，此正是界至处。若止说在上在下，便成两截矣”^③。所谓“只就形处离合分别”，是说无形而虚者为形而上之道，有形而实者便是形而下之器。这样都是围绕着“形”来说问题，既避免了讲有形无形、在上在下而出现两个并列的实在（物与理），又能将上之与下恰当区别开来。

但是，朱熹“器亦道，道亦器”的道器统一说是服务于他的理本论哲学体系的，所以，朱熹一方面讲道器一物，另一方面又要讲理气、性形为二。他说：

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处。然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理；然亦但有其理而已，未尝实有是物也。大凡看此等处，须认得分明，又兼始终，方是

① 朱熹：《孟子或问》卷三，《四书或问》，第430页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十五，第1935页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2369页，北京，中华书局，1986。

不错。^①

从理气关系去看道器的一致，就应当知道这种一致是有条件的，那就是它在物中是如此。如果就理来说，情况则有两面：一是物之理先在于物本身，可有理而无物；二是有理而无物不是现实世界的情形，自然也谈不上道器为二，因为本来就还没有器也。这与他的道先器后说是相适应的。所以，理气的二物不过是理先在于气的又一种说法而已。那么，朱熹所要求的既“认得分明又兼始终”，就可以统一为：其始未有气时理在气先、其终已有气后理在气中的两段论。

不过，在现实世界中，朱熹所说的“二物浑沦，不可分开各在一处”又有特定的含义，那就是他的“界止分明”原则始终是坚守的。按他所举之例，理与阴阳之气的不可分，就如同人骑在马上、明珠生在水中的关系。在此关系中，人与马、明珠与水双方虽然是一体共存，但毕竟双方间的界限是清楚的。朱熹的道器一物说所以会与理气二物论相互发明，就在于他要坚决维护的理作为宇宙本体和人物本性，是绝不能混同于气化形体的。否则，理便不成其为万物人类的本体和根据了。

他又说：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然后有性，必稟此气然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。^②

朱熹理气论的基本观点就是将整个宇宙区分为理气二物，理为形而上之道，气为形而下之器，并通过双方的耦合来解释周围世界的一切存在和活动。那么，人物之生，就必定是源于理之性与源于气之形双方的共存；同时，性与形双方

^① 朱熹：《答刘叔文一》，《朱文公文集》卷四十六，《四部丛刊初编》缩印本，第802页，上海，商务印书馆，1936。

^② 朱熹：《答黄道夫》，《朱文公文集》卷五十八，《四部丛刊初编》缩印本，第1044页，上海，商务印书馆，1936。

虽然相互作用、影响并构成为人或物的生命过程，但毕竟又不能等同混淆。

可以说，在朱熹的理本论体系中，强调道器之间的“分际甚明”，是对“器亦道，道亦器”的道器一致性规定的限制性规定：因为讲“器亦道，道亦器”只能说明道器不离，并不能区分出谁主谁从，谁是本体；而既要强调理是本体，就必然需要在理气之间划出明确的界限。落实于一人之生，先天至善的道德本性与企求物欲满足的形体之间，就不能不区分清楚。“须知未有此气，已有此性；气有不存，性却常在。虽其方在气中，然气自气，性自性，亦自不相夹杂”。^① 朱熹这一坚定的分理气、性形为二的态度，不但与张栻的道器不异体说有了明显的距离，更成为后来阳明心学反对朱熹理学的十分重要的理由。

三、明清气学对形而上下说的总结

理学气学一派，自张载去世后一直处于沉寂的状态，到明中期以后才又重新兴盛起来。而这在理论上的重要标志，就是形而上下说得到了新的发明，形成更加系统完整的理论体系。

（一）明中期气学对宋学的承接

王廷相是明中期气学再兴的重要代表人物，在他那里，宇宙间的一切，或为气所生成之物，或为气所自备之性，绝没有超越于气之“上”的理、性的存在。他说：

气，物之原也。理，气之具也。器，气之成也。《易》曰：“形而上者为道，形而下者为器。”然谓之形，以气言之矣。故曰“神与性乃气所固有”者，此也。”^②

^① 朱熹：《答刘叔文二》，《朱文公文集》卷四十六，《四部丛刊初编》缩印本，第802页，上海，商务印书馆，1936。

^② 王廷相：《慎言·道体》，《王廷相集》（王孝鱼点校），第751～752页，北京，中华书局，1989。

王廷相是张载气学的自觉继承者，但其解释显然将张载之说又向前推进了一步。《易传》以形而上下论道器，王廷相利用张载的“神与性乃气所固有”的框架，围绕气去进行解释。即在他，气是一切具体事物生成的根源，而器则表示气化生物的完成，理则是气化流行本来具备的内在规定，所以说是“神与性乃气所固有”。王廷相的论证特点在于，既然谓“形”只能从气出发，神与性都内在于气，“形上”、“形下”均是就“形”而说事，所以上道下器的归属也都是气。

如果说王廷相是接着张载往前走的话，比他稍晚的吴廷翰，则可以说是接着程朱往前走的。当然他对程朱又有修正。

其一，不赞同以有形无形分上下。吴廷翰认为，“形而下，即是形，非有下也，以对形而上言，故曰下耳。若以有形无形分上下，则是二物，非圣人道器之旨矣”^①。形而上下的问题不是说有形与无形，只是谓“一形而上下之”，均是相对而言的范畴。他继承并发挥了王廷相从器物形成前后来区分道器的办法，将《易传》分置两处的“天地絪縕，万物化醇”和“乾道变化，各正性命”联系起来解释说：“天地絪縕是道，万物化醇是器；乾道变化是道，各正性命是器。”^②就是说，天地阴阳包蕴交感为道，气化浓缩凝聚为物是器；天道变化生生流行为道，万物各自正性成命是器。即将万物生化和性命成就的整个过程都一并收之于气化运动之中，是否凝聚成物类成为他确定道与器的基本标志。性命的范畴在程朱本属于形而上，在吴廷翰却修正为形而下。

其二，严格坚守“器亦道，道亦器”的立场。吴廷翰不仅从时间先后论道器，也从逻辑关系来分析。他指出：“道者，物有所由之名也。形而下、流形、成形，则皆谓之器矣。器者，物有所受之名也。由为道，而所由者非器乎？受为器，而所受者非道乎？故曰：‘器亦道，道亦器。’”^③“道”这个概念就是指事物所依循的规律，“器”则是命名承受这一规律的具体事物，凡是说到“形”，实际上都是指器而言。由者为道，但具体去走这条路者显然是器；受者为器，

① 吴廷翰：《吉斋漫录》卷上，《吴廷翰集》（容肇祖点校），第18页，北京，中华书局，1984。

② 吴廷翰：《吉斋漫录》卷上，《吴廷翰集》，第18页，北京，中华书局，1984。

③ 吴廷翰：《吉斋漫录》卷上，《吴廷翰集》，第18页，北京，中华书局，1984。

但接受者一定只能这样走则是道，道器只有合为一体才有存在的价值。程朱的“器亦道，道亦器”注重道器的相互依赖，吴廷翰更改造成为道器只能相须而成。所以就不存在朱熹意义的理本体独立自存并先在于器物的问题。道之与器，一存俱存，一损俱损，在更加严格的意义上实现了统一。

（二）明清之际王夫之的“天下惟器”说

明末清初，以王夫之为代表的思想家对宋明理学进行了全面深入的批判总结。而在易学哲学领域，上下道器的问题作为本体论哲学的核心课题，理所当然地受到王夫之的关注。不过，尽管他在多部易学专著中都议论过这一问题，但最能集中反映他的思想特色的，非《周易外传》莫属。

1. 形而上下的新定义

王夫之的形而上下说，在论证上有一个新的特点，那就是对于《易传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，他是从前人通常忽视的“谓之”入手并联系“上下”去发挥自己的思想的。他说：

“谓之”者，从其谓而立之名也，“上下”者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。然则上下无殊珍，而道器无易体，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。^①

上道下器的问题自《易传》提出以来，在后人引起了长期的争论，关键就在人们常常误以为“形而上”是区别于“形而下”的不同实体，这在王夫之看来是完全不正确的。所谓“谓之”，就是根据所说的内容而确立相应的名称；所谓“上下”，本来没有确定的界限，只是根据一定的考虑打算而给予对象物的称谓。从而，宋以来确定的上道下器的定位，在王夫之就是不恰当的。因为“上下”既然没有特别的界限，称某物为道还是器，不过从不同角度去认识同一的

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1027页，长沙，岳麓书社，1988。文中，编者将其他各本“道器无易体”的“易”改为“异”，但未提供任何论据，故本书不取，仍采用“易”字。

实体，这种认识当然就不会改变实体自身的存在状态。而这样的实体存在，说到底只有一种，那就是器。所以，论道可以说是某某器的道，而论器却不能反过来说某某道的器。王夫之作为岳麓书院的学生，他无疑继承了自南宋张栻主教岳麓开始而倡导的道器一体的学风。从张栻的“道器非异体”到王夫之的“道器无易体”，无论在思想内容还是行文风格上，都有着明显的前后继承关系。

但王夫之毕竟是明末清初的学者，所以他也借鉴了明代气学反对以无形有形分上下的做法，从而提出了他自己的观点。他说：

形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。故曰：“惟圣人然后可以践形。”践其下，非践其上也。……器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理，而邪说者淫曼以衍之而不知惭，则君子之所深鉴其愚而恶其妄也。^①

王夫之实际上已将“无形”的概念从形而上下论中驱逐了出去，这一概念在他是毫无意义的。因为既然是谈论“形”之上下，“形”之存在就是必需的前提，怎么可能无“形”去谈上下呢？王夫之提出“有形而后有形而上”，“形”是“形上”的当然预设，从古至今可以说都是如此。他并以“践形”的概念来予以发明。“践形”是孟子提出的概念，本意是指圣人能够在形色动作中将内在的仁义本性体现出来。王夫之加以引申，认为仁义本性之“上”只能在形色动作之“下”中才能得以体现，而不是相反。所以，人只能践下而无法践上，但既然践下（形），也就必然获其上。

至于“形”与“器”的概念，传统上都是视为同一的存在，但王夫之却将二者再作区分，将“形”置于器之后去考虑，即形是器之形，是对器之状态、样貌等的展示。换句话说，器是一般的实体存在，形则是器体的具体表现，而形而上则是对此具体器物道理的抽象。在他这里，无形自然无所谓“下”，但无

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1028～1029页，长沙，岳麓书社，1988。

形同样没有“上”，后者的道理本来显而易见，人们却被邪说弄混了头脑，而不能够明白了。王夫之与宋明学者的不同，就在于他不仅不赞同以无形有形分上下，更是为发明自己的有形才产生形而上的观点。

联系到形而上与形而下各自的地位作用，王夫之在《周易内传》中有一长段表述可以参考。他说：

“形而上”者，当其未形而隐然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，形之所可用以效其当然之能者，如车之所以可载，器之所以可盛。乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。“形而下”，即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定，故谓之“形而上”，而不离乎形。

道与器不相离，故卦也，辞也，象也，皆书之所著也，器也；变、通以成象、辞者，道也。民用，器也；鼓舞以兴事业者，道也，圣人之意所藏也。合道器而尽上下之理，则圣人之意可见矣。^①

按他这里所说，“形而上”是指未有形器之前隐微不见、事物又必然由此发展的“天则”即客观规律。天地自然循此规律而变化，但人却以为这是心之作用，是形器所由产生的根源，只是它隐微不见而已；随着形器成形而可以察知，此规律的“当然之能”通过形器效用得以彰显，如车乘可以载物，器皿可以盛物，父子间有孝慈，君臣之间行忠礼，也都隐藏于形器之中而不显现。这两方面就是通常所说的形而上之道。至于“形而下”，则是指“形”已凝聚成具体物类而可见可循。王夫之认为，形而上之道固然隐微不见，但它必定有自己相应依存的形器，这样，它作为事物形成变化的规律即所谓“良能”才能够显著，而人们所以要使用此形器的功效也才能够落实。也就是说，人们所以称它为“形”而上，正在于它不能离开形。道与器互不相离，是形而上下说的最重要的原则。

^① 王夫之：《周易内传》卷五下，《船山全书》第1册，第568页，长沙，岳麓书社，1988。

在这里，所谓形而上之道的不见还是可见，也就是圣人创制《周易》之“意”能否可见的问题。《系辞上》曾自问及“书不尽言，言不尽意；然则圣人之意，其不可见乎”的问题，但它自己已给予了否定的回答。所谓“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”也。在王夫之，《周易》的卦、辞、象都是书中著明的器，但圣人立象、设卦和系辞，在化裁推行的变通中充分发挥它们带给民众之利，又都是为了发明道。民之日用本身是器，但圣人举其神奇功用以鼓舞天下民众，以振兴事业，却又属于道。所以“上”与“下”之理只有在道器和合的前提下才能得到最彻底的了解，圣人创立上道下器说的深意也才能够昭明于天下。

联系到社会发展史来说，历史上的不同时代都可以归属于器的范畴，道只有适应于这个时代的要求才可能产生。比方，洪荒时代之器绝不可能产生后来尧舜实施的揖让之道，尧舜时代绝不可能产生后来汤武实施的吊伐之道；礼器乐器尚未出现，礼乐之道就无从谈起；没有子弟也就没有父兄之道。这些既是人所共知的事实，也是王夫之道器同体观最重要的历史观依据。自宋代以来，由于理学家强调道对器的决定作用，人们对无道则无器的论断往往习以为常。如果限定在道器同体的角度，这一论断也可以接受，但接受的条件是它实际上是第二性的问题，是产生于有器而有道的前提之下。所以，更迫切需要弄清的是无器则无道、有器则必然有道的结论。

2. 天下惟器与象外无道

王夫之的“天下惟器”说认定天地间只存在着唯一的实体即器，道器的统一不是统一于道或天理，也不在道器的相须互补，而是统一于器。可以说，宋明哲学家无论属于哪一派，都是认同道器的统一的。问题的关键，在统一的基础是器还是道。

“天下惟器”在王夫之也被称做“天下无象外之道”。王夫之与作为他批评对象的朱熹一派虽都主张道器的统一，强调道器互不相离，但在谁是基础的问题上，双方却采取了尊道与重器的完全不同的立场。王夫之对此作了进一步的分析。他说：

天下无象外之道。何也？有外，则相与为两，即甚亲，而亦如父之于子也；

无外，则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继；不曰道生象而各自为体，道逝而象留。然则象外无道。欲详道而略象，奚可哉？^①

就是说，道器的统一有两种不同的情形：一是父子之“有外”型，如朱熹之理生气，理先器后，即使双方关系甚亲，也是父与子、理与气双方并立，故可以父死而子存。如此则事实上又走向了道器相分。二则是体用之“无外”型，如王夫之所举的耳目之体对于聪明之用的关系。耳目与聪明双方是体用的统一体，双方名称虽然有异，但却是相依而共存，一损则俱损的关系。这与父亲生子——道生出象并且各自成体的关系是完全不同的，也就不会造成道死而象留的荒谬结果。可这样的结果，却是按照朱熹理生气的模式所必然导致的。所以，绝不当只重道而忽略象。事实上，只有坚持象外无道的立场，才是真正坚守了道器的统一。

“象外无道”或“天下惟器”是王夫之在道器观上作出的更为缜密的结论。如果醉心于道而忽略象、器，不但不能恰当认识器，而且其所推重的道体亦是空虚不实。故他又说：

故善言道者，由用以得体的；不善言道者，妄立一体而消用以从之。“人生而静”以上，既非彼所得见矣，偶乘其聪明之变，施丹垩于空虚，而强命之曰体。聪明给予所求，测万物而得其影响，则亦可以消归其用而无餘，其邪说自此逞矣。^②

王夫之应当是“善言道”的，因为他是从作用中去抽绎出本体；而作为对立面之程朱，在他看来就是不善言道者。因为他们是“妄立一体而消用以从之”。尽管这样的论断未免简单，但并不影响王夫之推论的实质。在宋儒，大都推尊《礼记·乐记》的“人生而静”之言，二程的“‘人生而静’以上不容说，

① 王夫之：《周易外传》卷六《系辞下传第三章》，《船山全书》第1册，第1038页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易外传》卷二《大有》，《船山全书》第1册，第862页，长沙，岳麓书社，1988。

才说性时，便已不是性也”^①便是代表性的观点。意谓性本体的本来或先天状态是无法言说的，一旦言说就已是现实人生的后天状态了。理学家的这一思维定式，是建立在他们对“性与天道不可得而闻”的本体论诠释基础之上的，亦符合“本体”概念自身的规定。但在王夫之看来，一方面认定道体、性体不可得见，另一方面又要执著和推崇它，这就好像凭借其聪明在空虚中去涂抹色彩一样，不是妄立一“体”而强命之，又是什么呢？王夫之讽刺说，程朱将自己的聪明给予了那个虚置的道体，然就万物而测知，所得不过像影子和回响一样虚幻不实，这等于把器物作用完全抹杀了。从而，一切谬论邪说也就自此而大兴了。

从经典文献的角度说，王夫之这里不取《礼记·乐记》的“人生而静”，因为所谓“‘人生而静’以上”事，在他不过是宋儒抛弃器用的虚空道体；他需要取用的是《周易·系辞》的“感而遂通”，因为这确切发明的，是在“感器”之中去通晓天下之“故”（道）：“则何如求之‘感而遂通’者，日观化而渐得其原也哉！”按他所举之例，“故执孙子而问其祖考，则本支不乱。过宗庙墟墓而求孙子之名氏，其有能亿（臆）中之者哉？此亦言道者之大辨也”^②。显然，道体先在于器用，在王夫之“象外无道”的基点上是完全不能成立的。而且，所谓“人生而静”以上事，也不是不可以言说，而是可以“观化而得其原”，从世界万物的生成变化之中是可以探求到其所以如此的原因的。在他这里，观化得原，感器通道，犹如由孙子上溯祖父一样，代代都清晰可知；反之，执体消用，“聪明给予所求”，犹如经过祖父辈的坟墓去臆测他的孙子，则连名字是什么都无法获知。这说明先有道体后有器用的道路是根本走不通的。

事实上，人们日常生活中的一切事物活动、礼义伦常，都可以说明道之用是依于器之体的。例如，聪明是耳目的功用，睿智是心体的功用，仁是人的品性，义是处事的适宜，中和是礼乐的效用，大公至正是刑赏的目的，利用是水火金木的效用，厚生是谷蔬丝麻的效用，正德是君臣父子的要求，等等。如果

^① 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷一，《二程集》，第10页，北京，中华书局，1981。

^② 王夫之：《周易外传》卷二《大有》，《船山全书》第1册，第862～863页，长沙，岳麓书社，1988。

舍弃不同功用所依赖的实体，在器物之先求所谓道体，连为之取名都没有可能，又怎么能够真实存在呢？

从根源上说，道体先在并可以脱离器用，在王夫之就是佛老的道在虚寂之说。其实，老氏以为道就是虚，释氏以为道就是寂，并以此为他们的虚寂为万物之本作论证。可是，他们都未弄明白，因为不论虚也好，寂也好，都只是相对于器而言的，不过是指器有虚寂之属性——如器皿中有空虚、器物保持静止态的存在。比方，就老氏之虚来看，空虚可以盛物，这是器皿之功用，也就是形而上之道；道在这里虽然表现为空虚，但它绝不可能离开器而得以存在。王夫之讽刺说，老氏喋喋不休地讲述他的虚无之道，有如给大车上油的油壶不断地往外滴油：可这虚无之道难道不正是从老子口中（器）说出、就像油正是从油壶（器）中滴出一样吗！道也好，油也好，怎么可能脱离开器而生出来呢？“然且标离器之名以自神，将谁欺乎？”^① 离器以拔高道，至多只能是一种自我欺骗而已。

3. 治器谓道，尽道在器

“天下惟器”在王夫之是一种客观的事实存在，如果离开了器，构成《周易》的象、卦、爻就完全没有了存在的基础，更谈不上辨明形而上下之理了。他说：

故《易》有象，象者像器者也；卦有爻，爻者效器者也；爻有辞，辞者辨器者也。故圣人者，善治器而已矣。自其治而言之，而上之名立焉。上之名立，而下之名亦立焉。上下皆名也，非有涯量之可别者也。……故“作者之谓圣”，作器也；“述者之谓明”，述器也。“神而明之，存乎其人”；神明其器也。^②

《周易》的全部理论都是建立在器的基础上并围绕器来进行阐释的，那么，与此相应，认识的目标也自然应当锁定在器。圣人高于常人，不是宋儒所讲的能够体道或与道为一，而是正相反，在于他们善于治器。在这里，“形而上”就是治器

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1029页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1028～1029页，长沙，岳麓书社，1988。

(形)之“上”；相对于治器之“上”，被治的器本身就成了形而下。由此，“上下”本来没有确定的界限，不过是围绕治器活动而给予的相应名称。圣人或神明也都是围绕着器而成就的。

王夫之在前面讲过道器无易体，但这并不仅仅是对客观存在有意义，道本来是从人类的创造性实践活动（治器）中总结出来的。人类的实践都是围绕着器来进行，所以没有实践，也就没有上下。在这里，王夫之尤其强调自古圣人不是治道而是治器，这与宋以来理学家醉心于治天理、治心性并以此为圣人之学完全不同。“故古之圣人，能治器而不能治道，治器者则谓之道”。^①圣人能够制造器，却不能够制造道；但这并不意味着圣人不理会道，恰恰相反，因为正是治器的活动才产生了道，道是治器活动中总结出来的条理、规律。

那么，道就不仅是“形”而后有，而且是治器而后有。正是出于对更好地治器的需要，道的范畴才适时地产生。所以，求道就只能在治器之中，一旦“尽器”便能尽道：“呜呼！君子之道，尽夫器而止矣。辞，所以显器而鼓天下之动，使勉于治器也。”^②君子之道，以治器为目的。《易》之言辞，不是为了发明道（意），而是为了彰显器（象），以鼓动天下之人去努力治器，并由此总结出有用之道。在这里，王弼当年针对汉儒拘泥于象数而丢弃义理的弊病，提出自己的得意忘言忘象之说，并以得兔而忘蹄、得鱼而忘筌作为譬喻来说明。这在当时应当说是具有非常积极的意义的。但若将此放在王夫之的道器关系中，却产生了新的问题。因为：

筌蹄一器也，鱼兔一器也，两器不相为通，故可以相致而可以相舍。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，统之乎一形，非以相致而何容相舍乎？“得意忘象，得意忘言”，以辨虞翻之固陋则可矣，而于道则愈远矣。^③

① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1028页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1029页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第十二章》，《船山全书》第1册，第1029页，长沙，岳麓书社，1988。

在王夫之句中，筌、蹄是作为工具的器，鱼、兔是作为猎物的器，虽然工具可以逮猎物，但毕竟筌、蹄不是鱼、兔，两类器之间并不相通融。但正是因为不相通融，工具之器与猎物之器才产生了既相招引又相舍弃的关联性，由此也才能够说到得言忘象、得意忘言的问题。然而，形而上与形而下之间的关系却完全不同，上道下器都统一于同一形器之中，他们本来不是相互招引之物，又怎么可以互相舍弃呢？换句话说，器与器是二形，道与器却是一形，所以前者有分合而后者绝无可能。王夫之强调，王弼之论如果只是为了批驳虞翻等为代表的汉儒象数学的僻陋还可以接受，但如果以是否做到了“尽器”从而真正明了道为标准，王弼所说就差得太远了。

当然，“尽器”作为君子的理想目标，按通常的见解并不容易达到。譬如《中庸》就曾言：“君子之道费而隐。夫妇之愚可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”君子之道广大而又隐微，匹夫匹妇虽然愚而不肖，但日用常行之道却并不难知晓，日常生活实践都能正常进行；至于最深奥隐微之道，则连圣人都不能够尽知尽行。在直接的意义上，《中庸》是论道而未论器，说明不论是愚人还是圣人，对于道都是有所知有所不知，有能行有不能行的。

但是，王夫之站在“尽器则道在其中”的立场，对《中庸》此说却做出了自己的解释。他从重器出发重新进行了总结。他说：

圣人之所不知不能者，器也；夫妇之所与知与能者，道也。故尽器难矣。尽器则道无不贯。尽道所以审器。知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉！^①

即在王夫之看来，道其实是易知易能的，所以夫妇之愚均可以与知与能。那么，圣人之高于常人，就不在于尽道而在于尽器，一旦尽器则道已在其中；而通常所谓“尽道”的概念，亦不过是明察器而已。所以，就知与能（行）之两方面来说，“尽器”和“践形”作为最终的目标，都是与形下之器联系在一起的，“德

^① 王夫之：《思问录内篇》，《船山全书》第12册，第427页，长沙，岳麓书社，1988。

盛”盛于器也。从“天下惟器”到“尽器”，说明王夫之不论从客观存在还是主观要求，都始终一贯地坚持了他重器的道器一体观。

（三）戴震对形而上下的重新解释

晚于王夫之近一个世纪的戴震，对宋明理学的社会本质进行了最为深刻的批判。而在其本体论建构方面，他对上下道器的问题，结合字义的考证进行了深刻的反思，批判了宋明以来占主导地位的程朱学派的上道下器说。戴震立足“阴阳五行，道之实体也”的气学立场，采用了与王夫之类似的思辨方法，对《易传》的上道下器说提出了新的解答。

1. 辨“之谓”与“谓之”

王夫之的“天下惟器”说是从其对“谓之”和“上下”的重新界定着手阐发的。戴震虽不可能阅读过王夫之的著作，但他之下手处却与王夫之十分相似，采用王夫之从“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的“谓之”上做文章的办法。戴震说：

古人言辞，“之谓”、“谓之”有异：凡曰“之谓”，以上所称解下，如《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，此为性、道、教言之，若曰性也者，天命之谓也；道也者，率性之谓也；教也者，修道之谓也。《易》“一阴一阳之谓道”，则为天道言之；若曰道也者，一阴一阳之谓也。凡曰“谓之”者，以下所称之名辨上之实，如《中庸》“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，此非为性、教言之，以性、教区别“自诚明”、“自明诚”二者耳。《易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为道器言之，以道器区别其形而上形而下耳。^①

按照戴震的考证，古语中“谓之”与“之谓”表达的是不同的含义。“之谓”的“以上所称解下”，是用前语去说明后语，他举有二例：一是《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，是用天命、率性、修道的概念说明性、道、

^① 戴震：《孟子字义疏证·天道》，《戴震全书》（张岱年主编）第6册，第176页，合肥，黄山书社，1995。

教到底是指什么。二是《易传》“一阴一阳之谓道”，这是用“一阴一阳”的气化流行去说明道（天道）究竟是指什么。这两例其实都可以倒过来说，即在前者为：性也者，天命之谓也；道也者，率性之谓也；教也者，修道之谓也。在后者为：道也者，一阴一阳之谓也。

接下来，“谓之”则是“以下所称之名辩上之实”，即用后语去解释前语，仍然可以用《中庸》之例，即所谓“自诚明谓之性，自明诚谓之教”。在戴震，这显然与前面的“之谓”不同，因为它不是要解释什么是性，什么是教，而是利用性与教的既定概念对“自诚明”和“自明诚”的既定称谓作出区分。正是因为如此，《易传》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的说法，不过就是拿“道”和“器”去区别什么是形而上和形而下，而不是相反。那么，人们历来以前所称之形而上与形而下去解释后所称之道和器的做法，实际上全都错了。

戴震的考释应当说有他的道理，相较于王夫之，字义的工夫显得更突出。但按戴震的置换诠释方法，将变形后的“道也者，形而上者也；器也者，形而下者也”再解释为形而上者是道，形而下者指器，似乎也没有什么大的困难。事实上，人们历来就是这样去理解的。因而，戴震的如此诠释，从文献的角度是否真的推进了人们对《易传》本来意义的理解，还有再思考的必要。

2. 以“前后”释“上下”

如何恰当理解形而“上下”，历来众说纷纭。王夫之认为“上下”并非意味着确定的界限，只是根据一定的考虑打算而给予对象物的称谓。戴震则与此不同，他将“上下”的问题放到了一气成型的前后过程中去解释。他说：

“形”谓已成形质，“形而上”犹曰形以前，“形而下”犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不变，道言乎体物而不可遗。不徒阴阳是非形而下，如五行水火木金土，有质可见，固形而下也，器也；其五行之气，人物咸稟受于此，则形而上者也。^①

戴震认为，对形而“上下”的唯一合理解释，是将“形”定义为已成形质。

^① 戴震：《孟子字义疏证·天道》，《戴震全书》第6册，第176页，合肥，黄山书社，1995。

由此，形而上就是成形以前，即阴阳气化本身；形而下则是气凝结成形以后，即构成的具体器物。如果说形而上与形而下这对概念是分别表示气成形以前和成形以后的话，器与道这对概念要说明的则有明显不同：称之为“器”，是说明某物一旦成型则不再有变化；称之为道，则是说明它只能依赖于物而存在，不可能与物相离。一句话，可离非道也。由此“前”、“后”论来推断，宇宙间的任何事物都有气和形两个方面，从“前气”看是形而上，从“后形”看则是形而下，这是区别形而上下的最根本的也是最适用的原则。

那么，将形而上下与道器的范畴联系起来，不过是《易传》作者亦即孔子想要通过道与器的固有蕴涵，将成形以前“一阴一阳流行不已”的变化之气与成形以后“一成不变”之气区别开来而已。也正因为如此，天地间的其他物件，譬如五行，也都可以按此未成形与已成形进行区分：五行在气的形态——五气，未成形质，属于形而上；五行在形质的形态——水火木金土，已成形质，属于形而下。这在戴震，双方的关系被认为是非常清楚的，故不当被混淆。

当然，从通俗的概念来说，气之未成形与成形的不同，也就是一般气化与成形万物的不同。所谓“气化之于品物，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓”^①。由于气化与万物在根源上的同一性，人们通常对二者不做区分。其实，区分开它们是必要的。如此区分的目的，是从气化（未成形）与万物（已成形）的角度，说明什么叫做形而上，什么叫做形而下。由此看问题，“形”就是指万物本身，而不涉及气化。

在这里，戴震要“疏证”《易传》字义的目的很明确，那就是要纠正程朱以形而上下去解释道器的观点的谬误。程颢当年讲过：“阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。”^② 朱熹则称：“阴阳，气也，形而下者也；所以一阴一阳者，理也，形而上者也。道，即理之谓也。”^③ 程朱这两段话的共性，在戴震看来就是将阴阳气化判定为形而下，形而上

① 戴震：《孟子字义疏证·天道》，《戴震全书》第6册，第176页，合肥，黄山书社，1995。

② 程颢、程颐：《遗书》卷十一，《二程集》，第118页，北京，中华书局，1981。

③ 朱熹：《通书注·诚上》，《朱子全书》（朱杰人等主编）第13册，第98页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002。

者，只是理也。然而，从戴震上面的阐释看，如此以理气判定上下的做法是根本不成立的。他以为，“六经、孔孟之书不闻理气之辨，而后儒创言之，遂以阴阳属形而下，实失道之名义也”^①。戴震的矛头直指程朱的“理气之辨”，体现了戴震思想鲜明的目的性和针对性。

3. 太极两仪之新解

按照宋明理气论的一般表述，在太极两仪的关系上，通常就是太极为理而两仪等为气，理为形而上，气为形而下，理气之间是生成与被生成的关系。例如朱熹尽管讲理气本无先后之可言，但终究因为理是本，所以按照逻辑“推上去”，“却如理在先，气在后相似”。在这样的先后关系氛围下，理生气的论断就很容易作出。所谓“有是理后生是气，自‘一阴一阳之谓道’推来”^②也。然而，此类观点在戴震看来，与孔子作《易传》的宗旨完全是背道而驰的。

戴震认为，所谓“易有太极，是生两仪”，不但不是什么理生气，而且也不是气（混沌元气）生气（分化为二气），而只是伏羲“睹于阴阳气化流行，而以奇偶仪之象之”，即以奇偶卦画象征太极阴阳而已。同理，孔子赞《易》，“实有见于天道一阴一阳为物之终始会归，乃画奇偶两者从而仪之，故曰‘易有太极，是生两仪’。既有两仪，而四象，而八卦，以次生矣”^③。就是说，天地间只有一个阴阳气化，这就是道，就是太极，圣人观此太极的阴阳互动、气化流行而以奇和偶的卦画模拟之，由此便产生了两仪和随后的四象、八卦，八卦相重而有六十四卦。那么，从两仪到四象、八卦等等，都是就《易》卦的创制来说的，并非是说一气分化成了二气、四象。从而，太极与两仪在戴震这里就被区分为客观天道与主观人为两个层次，一是天道自身的太极（阴阳）运动，属于未成形之气化即道；一是圣人对天道运动的模拟象征，属于已成形之卦画即器。戴震对太极与两仪概念的新解释及其关系的重新定位，在易学哲学史上是具有意义的。

既然如此，“后世儒者以两仪为阴阳，而求太极于阴阳之所由生，岂孔子之言

① 戴震：《孟子字义疏证·天道》，《戴震全书》第6册，第176～177页，合肥，黄山书社，1995。

② 朱熹：《朱子语类》卷一，第2～3页，北京，中华书局，1986。

③ 戴震：《孟子字义疏证·天道》，《戴震全书》第6册，第177页，合肥，黄山书社，1995。

乎!”^① 太极生阴阳或理生气是受佛老思想蛊惑的结果。戴震将程朱的理气思想与佛老的空无之说进行了对比分析,认为佛老视无形无迹为实有,有形有迹为虚幻,就是宋儒的以理为无形无迹之实有,以气为有形有迹之粗疏;佛老的形神二本,到理学家则变成了理气二本。如谓“其以理为气之主宰,如彼以神为气之主宰也。以理能生气,如彼以神能生气也”^②。从理论根源来说,这是由于宋儒不能详审孔孟经典文义,找不到求学问道之正路,以致被佛老邪说所迷惑。

不过,戴震虽是程朱理学的批判者,但他以“前后”解释“上下”的做法,也是对被批判者的一定继承,只是他是一气流行的前变后替换了程朱理先气后的前生后。在戴震与程朱之间,既有气学与道学的本体论的对立和戴震批判理学的需要,也表明了哲学史上前后理论之间的继承和超越的关系。

戴震对于形而上下问题的重新解释,标志着建立在上道下器论基础上的中国古代哲学的本体论思维已经走完了最后的历程。回首两千多年的理论发展史,中国古代形而上下说的主导倾向是维护上道下器的统一,但在这统一之中,又存在诸多对待处理上下关系的差异性主张,从而使形而上下论的理论讨论,比单纯研究本体现象间的存在关系要更加丰富多彩。

① 戴震:《孟子字义疏证·天道》,《戴震全书》第6册,第178页,合肥,黄山书社,1995。

② 戴震:《孟子字义疏证·天道》,《戴震全书》,第6册,第179页,合肥,黄山书社,1995。

第四章

继善成性说

宋明理学的标志性理论，不难举出天理论、心性论、道统论等等，但所有这些理论最后都有一个主轴贯穿，那就是复性论。儒学复兴的实质就在于复性。但复性并不是简单地回复到先秦“性与天道不可得而闻”的旧貌，而是反其道而行之，从内在性的角度阐明性体、道体如何奠定，人在自觉的层面如何“成性”。就是说，儒家的复性在理论建构上的一个重要步骤，就是要重新发掘儒家的继善成性说。

一、继善成性说在宋代的兴起

理学家力图通过“成性”的工夫实现“复性”。这种强化自身理论创造的“成性”说，是儒学复兴最重要的理论标志。然而，回顾历史，“成性”在文本和思想史上都是与“继善”相联系的，性与善如何发生关系是“性与天道”论

的思辨中一个不可忽略的因素。

（一）继善与性善

中国哲学对于善与性关系的思考，主要有两大思想来源：一是以《易传》为代表的“继善成性”的观点，一是以思孟学派尤其是《孟子》为代表的“性善”论的观点，双方虽然都是既讲性又说善，但在性与善的先后顺序及关联程度上却是大相径庭。《易传》是善在性先，善与性在发生论上是两个前后跟进又相互独立的阶段；《孟子》则是性在善先，而且“孟子道性善”突出的是性与善不可分割的内在关联——讲性是为了彰显善；讲善正是在说性。那么，“继善成性”与“性善”虽都出于儒家的经典文本，但引出的却是不同的义理间架和理论走向。

就“继善成性”来说，相当长的时期内，中国哲学家并未有对它们进行自觉思考的意识。韩康伯续王弼注《周易》，对“继善成性”完全没有解释；对于同为本体论思辨源头的“穷理尽性以至于命”，亦只是无关涉性理的一语带过。

与此有别，从孟子之后到整个汉唐时期，围绕“性善”却一直是争议不断且新说迭出，如性恶、性善恶混、性三品等。但不论将性划分为几品，都只是在道德论上谈问题，都是在价值评价上做文章。韩愈虽然具有“原性”、“原道”的形而上的追寻意识，但最终还是止步于道德论层面讨论人性三品，没有能提高到华严五祖宗密所说的“本原”即本体的水平。这说明儒学要想真正实现创新，“性与天道”论的意蕴真正能得以发掘，就应当冲破将性与善捆绑在一起而仅限于从道德论上说性的束缚，才可能使儒家的理论水准前进一步。

然而，善作为儒家哲学的价值基准又不能不讲。那么，既讲善又使善与性相对分离的另一思想资源即“继善成性”说开始为人们所注重。从韩愈“原性”、李翱“复性”再到宋儒的“成性”，说明理学家是将与善相区分的本性观的建立作为儒学复兴的中心内容的。事实上，佛学在这一方面已经为儒学的新生提供了直接的样板。惠能禅宗倡导“佛性清净”、“人性本净”，使清净的本性不再与善恶评价相关联，从而澄清了明心见性以觉悟清静本体的问题。

当然，先天本性在人如何成立，不是出世的佛学而是入世的儒学所关心的问题。但儒学的本性观要成立，不可避免地要借鉴佛学的理路。从而，“性与天

道”论的重心就落在了客观天道如何成就人的本性上。“继善成性”的理论构架则正好适应了这一理论需要。

（二）胡瑗、周敦颐的初步辨析

胡瑗在他的《周易口义》中，对继善与成性都进行了解释，其基本点是从天道到人道，从天善到人善，从天性到人性。先看继善。他说：

“继之者善也”。义曰，夫天地之道，阴阳之功，生成万物，千变万化，以盈满于天地之间，使高者得其高之分，卑者得其卑之理。圣人得天地之全性，继天地生成之功，以仁爱天下之物，以义宜天下之众；使居上者不陵于下，在下者不过其分，是圣人继天养物之功，以为善行也。故乾卦曰，元者，善之长，是言天以一元之气为众善之长，圣人继其元善之功以理于物也。^①

在胡瑗，善其实就是天道运动自身，它表现为一种天地阴阳生养万物的圆满性的价值导向。所以称此天道为善，就在于它使高大者获得高大的名分，卑微者安于卑微而自足其理，从而使高低上下大小无不和谐。

但是，《易传》不是一般地讲天道之善，而是讲人、讲圣人的“继善”，从而就必须从天道到人道。在这里，圣人则承担了体认弘扬天地纯全之性的职责，能够通过仁爱天下人物、使众民行为适宜而将天地的生育养成之功恰当地体现出来。在这一从天到人的和谐系统之中，能够使位高者不欺凌位低者、位低者能约束自身而不犯分的“继天养物之功”，就是圣人的“善行”，就是“继善”。胡瑗认为，《易传》的“元者善之长”一语，其实包括对天人双方的规定，天道因为生养万物为众善之源（长），圣人则接续天道生养之功而协调于人伦物理，即以“继善”实现的天人和谐而真正使“元者善之长”得以圆满。

那么，什么又是“成之者性也”呢？胡瑗说：

“成之者性也”。义曰，性者，天所稟之性也。天地之性，寂然不动，不知

^① 胡瑗：《周易口义·系辞上》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，第466～467页，台北，台湾商务印书馆，1986。

所以然而然者，天地之性也。然而元善之气，受之于人，皆有善性，至明而不昏，至正而不邪，至公而不私。圣人得天地之全性，纯而不杂，刚而不暴，喜则与天下共喜，怒则与天下共怒，以仁爱天下之人，以义宜天下之物，继天下之善性以成就己之性。既成就己之性，又成就万物之性；既成就万物之性，则于天地之性可参矣。是能继天地之善者，人之性也。^①

“性”的概念在胡瑗，其意首先是指天地的本性，天地的本性是一种客观普遍的存在，它随元善长育之功而降之于人，使人生而有此天生的善性。不过，此善性虽然从价值上说是完满纯粹而没有丝毫的偏邪，但从自觉承继的角度说，只有圣人能得其完备纯全。正是凭此完备纯全之性，圣人能够公正无私地与天下人共怒共爱，仁爱天下人物，使众民行为适宜，从而使天地普遍之善首先在自性的层面完满地实现。接下来，由成己性到成物性，再到与天地之性相参。这就叫做继天之善而成人之性。

从而，“性”这个概念又有了它的特定含义，即相对于天之善而特指的人之性。因为天性本身既然是“寂然不动，不知所以然而然者”，也就根本谈不上“成之者”的问题，故所谓“成之者”者，仅在于人、在于人性也。联系到继天之善者亦为人，那么，《易传》之继善成性说，虽然源头在天道的一阴一阳，但目的和结果却在人世人性一边。在文献的层面上，胡瑗显然已将《中庸》的“尽性”说引入到了《易传》的“成性”中并以“尽性”的思路解释“成性”，从而突出了本性成就中主体的地位和作用，这在后来产生了深远的影响。

胡瑗的继善成性说规模不够宏大，但他将继善成性的基本点立足于本性的自我成就和推广，仍不乏思想的深度。此后，到北宋中期，在作为理学开山的周敦颐这里，对性与善的关系从另一角度出发进行了思考。

周敦颐在他的《通书》中，按《周易》的理路来阐发其思想。对于性的范畴，周敦颐讲过“厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善、刚恶，柔亦如之，中焉止矣”^②

① 胡瑗：《周易口义·系辞上》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，第467页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 周敦颐：《通书·理性命》，《周敦颐集》，第2版，第32页，北京，中华书局，2009。

之语，又说过“性者，刚、柔、善、恶、中而已矣”^①的话，联系起来，可以看出性的概念在周敦颐被分为五类，即五性：刚善、刚恶、柔善、柔恶和中。在这五性之中，前四种的善恶走向是明确规定的，但他最为推崇的则是不具善恶走向的“中”。所谓“惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也”^②。

“中”、“和”、“达道”都是《中庸》的概念，“中”与“和”并不等同，但周敦颐却将“中”等同于“和”而与“中节”、“达道”相并列，一体归为“圣人之事”，并以此去揭示“性”的内涵。这说明他的“中”性是依赖于后天人为的活动的，尚不具备先天本性的资格。与此同时，周敦颐以不具刚柔善恶倾向的“中”性为“止”归，说明他在一定程度上接受了宋初已开始流行的性无善恶的思想。

联系到周敦颐在《太极图说》中所说的“五性感动而善恶分，万事出矣”，此五性是指五行、五气之性，由此性气凝聚而成的人身，当然就是善恶不齐的。人间万事抑或圣人之事，都是为了辨析和区分此善恶分界并引导人走向善的。从此出发，可以说周敦颐的五性说是不支持性善论的。尽管周敦颐论性的言语不多，但按孟子性善论的路数去解释明显不恰当，无疑应当回到《易传》的继善成性之路。当然，“诚”的中介转换作用是不可缺少的。周敦颐说：

大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎！^③

乾元是宇宙的根基和发端，也是“诚”之源头，乾道变化使万物各自获得天所赋之性命，“诚”便由此而立。显然，“诚”就是天所赋而人所得之性命，

① 周敦颐：《通书·师》，《周敦颐集》，第2版，第20页，北京，中华书局，2009。

② 周敦颐：《通书·师》，《周敦颐集》，第2版，第20页，北京，中华书局，2009。

③ 周敦颐：《通书·诚上》，《周敦颐集》，第2版，第13～14页，北京，中华书局，2009。

此源于天之性命在周敦颐乃是纯粹至善。那么，性与善在这里便是同一的范畴。接下来，周敦颐引述了《易传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”的原话而未加解释，结合下句看，元亨为诚之道，体现诚在天地万物的德行普施，也就是善之继；利贞（正）为诚之复，体现万物人事各得天地之善而成就于身，也就是性之成。由于这一全部过程都是易理的流行和实现，诚道实际上就是易道，所以可说“大哉易也，性命之源乎”！

周敦颐论述的简短和零散，一方面使得理解他的思想不易，但另一方面也给后人理解他的思想留下了更多的想象空间。在这里我们可以参看一下朱熹的阐释。朱熹说：

继之者，气之方出而未有所成之谓也。善则理之方行而未有所立之名也，阳之属也，诚之源也。成则物之已成，性则理之已立者也，阴之属也，诚之立也。

元始、亨通、利遂、贞正，乾之四德也。通者，方出而赋于物，善之继也。复者，各得而藏于己，性之成也。此于《图》已为五行之性矣。^①

很显然，朱熹对继善成性的阐释是建立在他自己的理气论基础之上的。以此为基础，气化生成人物而理亦赋于其中，当这一过程正在进行而尚未完成之时，就是所谓“继之者善”；这是从源头上看，所以谓之“诚之源”，这是第一阶段。而“成之者性”便是这一过程已经完成，即人物生成而性理已具（立）；这是看过程的结果，是第二阶段，所以又谓“诚之立”也。

至于周敦颐所说的“元亨，诚之通”和“利贞，诚之复”，朱熹认为这是结合乾卦的元始、亨通、利遂、贞正四德来说的。“继之者善”和“成之者性”双方都可以倒过来理解：从善方出而赋于物的动作看，体现的正是诚的“通”性——即“通”实现了“善之继”；从性各得而藏于己的成效看，体现的则是诚的“复”生——天善重又在人性得到实现，所以叫做“性之成”。但此种性之成，由于已凝聚于形气之中，就不再是纯粹的天地本性，而是周敦颐《太极图

^① 朱熹：《通书注·诚下》，《朱子全书》第13册，第98页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

说》的五行之性了。

（三）张载“继继不已”的继善成性说

胡瑗和周敦颐的继善成性说，只是理学继善成性说的开端，在理论上显得粗糙。哲学史上对继善成性以及性善问题的深入探讨，是从张载和二程开始的。

1. 善的意义与成性之功

张载对《易传》“继之者善也，成之者性也”的解释，是与他对于善与性、继善与成性的特定理解分不开的。他说：

言继继不已者，善也；其成就者，性也。仁知各以成性，犹勉勉而不息，可谓善成，而存存在乎性。仁知见之，所谓“曲能有诚”者也。不能见道，其仁知终非性之有也。

性未成则善恶混，故亶亶而继善者斯为善矣。恶尽去则善因以亡^①，故舍曰善而曰“成之者性也”。^②

“善”是以“继继不已”为特色的，天道的连续性是命题的基础。天人相续，人承接循守天道不息不止便是善；而此道能在人生不息的道德实践中自觉实现和成就即是性。在这里，仁者智者的主体条件有别，善之落实和成就在形式上亦有差异，但他们又都是凭借其各自的素质和修养，勤勉不倦而成其性的。如此之成性，可以解释为善在人身的实现或曰“善成”，但“善成”不是一个一蹴而就的工夫，而是不断地存而又存。正是这种存而又存的不息之功，构成了“成性”的本来内容。那么，从“成性”作为“继善”的目的和结果来看，继善与成性可以视为一个问题的两面。双方都处于生生流动的过程之中。

所谓“曲能有诚”，这是《中庸》的命题，意味人能推一偏之善而达至完全，无不充实而至诚。仁者智者在这里都走的是这同一条道路。既然这一道路

^① 《张载集》将此“亡”校改为“成”，但联系下句之“舍曰善而曰成之者性”看，“亡”与“舍”义正相发明，故不必改。

^② 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第187～188页，北京，中华书局，1978。

以仁智完全化合于天道为目的，未达这一目的，仁者智者自然就还外在于性。换到《易传》的路子，就是还没有实现“成性”。其实，这里的问题在于，《中庸》的基点在“尽性”，《易传》却以“成性”为目的，二者在道德创生的方向上走的是不同的道路：“尽性”是立足圣人，圣人从尽己性到尽人性、尽物性，最后与天地相参；而不到圣人境界的仁者智者，首先的任务是推偏至全，然后才可能尽己性、尽物性而与天地相参。那么，从立足于自我的推偏至全来讲，《中庸》与《易传》自天而人，即由顺继天道阴阳之善而来的人性的成就自然就有所不同。但是，回到“存存在乎性”，《中庸》是不断地推偏善至全善，《易传》则是不断地承继和完满落实天善，在走向纯全之善的目标上又可以统一起来。

不过，张载对推偏善至全善又有他的特定理解。那就是继善成性既然是在勤勉不息的道德实践中实现的，就不得不考虑此性尚未成就时人所兼具的善恶状态或性质。当然，在这里，由于张载将性区分为天地之性与气质之性二性，同时又明确认定气质之性是人生来禀受的“定分”，并不涉及人的主观努力，所谓“人之气质美恶，与贵贱寿夭之理，皆是所受定分”^①，故他所说的“未成”之性就只能是指天地之性。

天地之性在人未成，就主观努力的过程看，人既然还处于推偏至全的过程中，恶之与善就还处于胶着的状态，故此时之所谓善，是特指人勤勉不倦的道德创造本身，它并不表明已存在一个确定纯全之善而只等人把它继承下来。事实上，善与恶本是相对之辞：善若得全，恶自然已尽去；而恶一旦尽去，则善亦无需再言，继善本身也就不再需要了。这一思想，老子其实早已言之：“（天下）皆知善之为善，斯不善矣。”^②所以，《易传》此时就不再说“善”而只说“成之者性”了。

那么，从现实性讲，人始终都是处于除恶成性的过程中，而且这里还有一个量的问题必须要考虑。所谓“纤恶必除，善斯成性矣；察恶未尽，虽善必粗

① 张载：《经学理窟·气质》，《张载集》，第266页，北京，中华书局，1978。

② 《老子·二章》。

矣”^①。哪怕只有一丁点儿的恶，也必须完全去除，这是由“继善”顺利过渡为“成性”的前提。就是说，在以人力改造善恶混而使之走向善之纯全的过程中，如果恶尚未尽除，不论善占有多么大的比例，以质而论，也仍然停留在继善的阶段而未能成性。所以他说这是虽善必粗。

回到继继不已者为善而其成就为性的基本主张来看，性未成之善恶混所凸显的正好是人性的开发和人的后天道德创造的意义。由于本性奠定的动态过程，所以张载实际上是以善的过程性去打造性的实体性的。所谓“继继不已，乃善，而能至于成性也”^②。继善与成性在张载不是两件事而是一件事，善的价值就体现在继继不息而成就的本性上，它同时也意味着作为源头的天道价值的真正实现。

如此的除恶成性工夫，从另一个角度讲也就是张载的“变化气质”说。但不论是除恶成性还是变化气质，总需要有借以改造气质之恶的根据，这个根据就是学习，学习在张载是一个切实有效的途径，所谓“如气质恶者学即能移”也。所以继善成性从人的自觉活动的意义讲，也可以说就是学以成性。他说：

今人所以多为气所使而不得为贤者，盖为不知学。……但学至于成性，则气无由胜，孟子谓“气壹则动志”，动犹言移易，若志壹亦能动气，必学至于如天则能成性。^③

孟子当年所论及的气与志的冲突关系，以志壹则动气为学者修养的指导，而这个志壹亦能动气的导向在张载，就是移易气质之性以成就天命之性的“成性”的关系。那么，如何才算是成就天命之性呢？张载提出是“必学至于如天”，学习进步以至走向完全的天命之性。

当然，移易气质并不意味着要完全消解气质，因为人本为一气质的存在，有气质才有人。而且，人之道德修养本身也是在气质体中进行的，所以移易或变

① 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第23页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《经学理窟·气质》，《张载集》，第266页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《经学理窟·气质》，《张载集》，第266页，北京，中华书局，1978。

化气质都是立足在价值而非事实的层面。

2. 知礼成性与圣贤的境界

讲继善成性只是讲到学以成性是不够的，因为这尚未言及学习的内容。学习的内容是什么呢？就是礼。知礼才能成性。

知礼成性的问题，是张载从《易传》之“知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而易行乎其中矣。成性存存，道义之门”一段话提取而来的。他说：

天地设位，故易行乎其中，知礼成性，则道义自此出也，道义之门，盖由仁义行也。

圣人亦必知礼成性，然后道义从此出，譬之天地设位则造化行乎其中。知则务崇，礼则惟欲乎卑，成性须是知礼，存存则是长存。知礼亦如天地设位。^①

天尊地卑既定，变易之道就通行于天地气化交流之中。知的原则是崇天，指向是形而上；礼的原则是法地，指向是形而下。由于知、礼双方共同体现了天地“上下”的整体价值，所以成为成性的必然要求。在此前提下，道德义理，或出于天所指代之形而上之道，或出于地所指代之形而下的日常人伦实践，都成为了成性的内容，这是包括圣人在内的人之成性的必然。当然，圣人与常人毕竟又是不同的，圣人的知礼成性是“由仁义行”，即基于内在仁心的自然彰显，而不是人为地通过自己的主观努力去践行仁义的要求即所谓“行仁义”。但不论是圣人还是常人，知礼都突出了“上下”道义的贯通交融，而“存存”或“长存”则体现了成性所蕴涵的“不息”的“进德修业”的道德创造。

在如此的语境中，成性与成圣意义相当。张载说：

进德修业，欲成性也，成性则从心皆天也。所以成性则谓之圣者，如夷之清，惠之和，不必勉勉。彼一节而成性，若圣人则于大以成性。^②

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第191页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《横渠易说·乾》，《张载集》，第78页，北京，中华书局，1978。

进德修业的目的在成性，成性以圣人为示范，其所达到的境界，就如同孔子所说从心所欲不逾矩一样，自心与天道融通无碍，所以说是“皆天也”。进一步，成性本身就是圣人品格的象征，是进达圣人境界在内涵层面的要求，譬如伯夷、柳下惠便是如此。一方面，伯夷、柳下惠的德行修养是自然循性而成，非人力所强为之，值得人们景仰；但另一方面，他们又只是以“一节”成圣，其地位和境界又不能与孔子相比，孟子当年便已有明断。

联系伯夷、柳下惠的成性品格而言，其主要的特点是“不息”，“不息”可以说是成性的阶梯，仁人孝子的诚身实践便是其表现。但是，由“不息”工夫造就的品性又是不完善的。例如，“柳下惠，不息其和也；伯夷，不息其清也；于清和以成其性，故亦得为圣人也。然清和犹是性之一端，不得全正，不若知礼以成性，成性即道义从此出”^①。“不息”所成就的清和品性只是性的部分而非全体，因为他二人都忽视了礼的调节。换句话说，成性的关键其实在礼，只有“知礼”所成之性才是完备的成性。“人必礼以立，失礼则孰为道？”^②人道人性都是从一阴一阳的天道而来，天道运行的法则在人世就是上下尊卑的礼义，所以，失礼也就根本背离了道。

不过，伯夷、柳下惠虽然在成性的完备程度上比孔子差，但毕竟在果位上已进入了圣人品性的大门，而且其道路亦是与圣人同一的基于内在仁心的自然彰显，不是人为地通过主观努力去践行仁义。那么，他们也就都不属于常人通过学习进步以成性的范畴。后者的代表是境界已接近孔子，但最终又未能迈进圣人之门的颜回。张载在阐发《文言传》所释“潜龙无用”、“见龙在田”等龙象的跻升进阶时，对颜回的成性品位进行了分析。他说：

颜子未成性，是为潜龙，亦未肯止于见龙，盖以其德其时则须当潜。颜子与孟子时异，颜子有孔子在，可以不显，孟子则处师道，亦是已老，故不得不显耳。^③

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第192页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第192页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《横渠易说·乾》，《张载集》，第75页，北京，中华书局，1978。

在张载眼中，颜回最终未能成性是有原因的。就颜回的质性来讲，从潜龙、见龙到飞龙的跻升本来不成问题，但一是由于时遇的不济，二是因为有孔子的光辉笼罩在上，故在德行践履上表现的便是谦逊潜隐的志向。在这一点上，颜回与后来活跃一时的孟子是不同的。孟子虽然说自己“不得已”而非“好辩”，但毕竟在他的时候是需要出现“平治天下舍我其谁”的儒家导师以辟杨墨、挽狂澜的。由此，成性与否又被附加了时遇的条件限制。多半正是因为这样的条件限制，颜回等人的德行践履便难以有根本性的超越。

张载又说：

君子之道，成身成性以为功者也，未至于圣，皆行未成之地耳。颜子之徒，隐而未见，行而未成，故曰“吾闻其语矣，未见其人也”。“龙德而隐”，圣修而未成者也，非如学者之未成。凡言龙，喻圣也，若颜子可以当之，虽伯夷之学犹不可言龙。龙即圣人之德，颜子则术正也。^①

成性作为君子德行修养的目的，是以能否成为圣人为标志的。只要其境界还未进达圣人之域，都可以说是修行未成。颜回等人隐居潜修，不显于世，也正说明他们修行未成。当然，修圣人之德而未到火候，并不等于一般学者的学未成。孔子说过：“见善如不及，见不善如探汤。吾见其人也，吾闻其语矣。隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也。”^② 孔子见闻过勇于行善和拒恶之人，但只是听说而未实际见过隐居的行义达道之人。孔子之语，既可以解释为包括颜回在内，孔子众徒均未有能迈进圣人之门者；也可以解释为颜回早逝，孔子叹眼下再没有能进入圣人之门者。^③ 不过，从张载肯定颜回是“龙德而隐”的圣修未成者来看，颜回按品性和德行进阶是应当被归入到圣人龙

① 张载：《横渠易说·乾》，《张载集》，第79页，北京，中华书局，1978。

② 《论语·季氏》。

③ 就后一义言，可以参看朱熹的注解：“‘隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也。’求其志，守其所达之道也。达其道，行其所求之志也。盖惟伊尹、太公之流，可以当之。当时若颜子，亦庶乎此。然隐而未见，又不幸而蚤死，故夫子云然。”见《论语集注·季氏》，《四书章句集注》，第173页，北京，中华书局，1983。

德一方的，只是受时遇限制而终未能跃升飞腾也。

不妨说，张载在颜回身上所投射的，在一定程度上是他自己的影子。所谓“颜氏求龙德正中而未见其止，故择中庸得一善则拳拳服膺，叹夫子之忽焉前后也”^①。这显然也反映了张载自身践履不息、变化气质以求成性的甘苦。在张载的思想中，人之知礼成性的过程，从另一面看就是变化气质的过程，知礼成性与变化气质是正相发明的关系。所以，当明代气学复兴，自称为张载后学的黄巩在为张载的《经学理窟》作《跋》时便概括说：“先生所谓知礼成性变化气质之道，学必如圣人而后已者，盖屡书焉。世之欲求先生之学者，其可忽诸！”^②黄巩将知礼成性与变化气质放在一起，互相发明，并以为这是张载治学所倾心之处，倒不失为后人了解张载心路历程的一把钥匙。

不过，虽说是“学必如圣人而后已”，但凡人终究难以成圣，所以实际的工夫是学不如圣人则不能已。所谓“知微知彰，不舍而继其善，然后可以成人性矣”^③。在学习成性的过程中，不论是微妙（性）还是彰显（天道），只要存顺不已，便是继天之善而成人之性。这样的继善成性，已超越了单向的从天到人的德行顺布，而是表现为人自觉的道德创造即成性之功。当然，成性与否又不能靠自己的一厢情愿，其不勉而中的境界是勉强不来的。张载总结说：

《易》曰“继之者善也”，惟其能相继而不已者，道之善也；至于成性，则不勉而中，不思而得，从容中道矣，故曰“成性存存，道义之门”。^④

“继之者善也”在这里，被解释为道之善就体现在这种继而又继的不息不止之功上。一旦最终实现成性，则已是不虑不思、从容中道的境界。他认为，《易传》所以说“成性存存，道义之门”，目的就在于说明，存而又存的道德创生是成性的母体，是从容中道的必然准备。

① 张载：《横渠易说·乾》，《张载集》，第73页，北京，中华书局，1978。

② 黄巩：《经学理窟·跋》，《张载集》，第304页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第188页，北京，中华书局，1978。

④ 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第192页，北京，中华书局，1978。

（四）二程与苏轼的继善成性说

与张载立足变化气质讲继善成性不同，二程对继善成性问题的关注，是与他们对告子“生之谓性”思想的再发掘相关联的。至于苏轼，则提出了在理学系统之外的另类继善成性说。

1. 二程立足“生”意的继善成性

如果说张载论继善成性是将《易传》与《中庸》相联系，从而突出推偏至全的变化气质工夫的话；二程引入的则是《乐记》和《孟子》，以求区分开先天本性与后天人性，并将《易传》“继之者善也”与孟子的“人性善”联系起来思考问题。程颢云：

盖“生之谓性”，“人生而静”以上不容说，才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善也”，孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善也”者，犹水流而就下也。^①

“生之谓性”作为既定的事实，肯定了性是“生”而来的。既然如此，《礼记·乐记》所说“人生而静”的天性，实际就只能在人生之前或“之上”，它属于先天的逻辑假定而完全不可言说。换句话说，此时无所谓性与不性。以此为界限，人一旦能够“说”性，就只能是说“生之谓性以下”的事即孟子的人性善了。

由此，孟子以“人性善”去批驳告子的“生之谓性”，也就完全没有必要：“生之谓性”是说性是“生”而来的，而“人性善”则是说这生而来的性是善的。因而双方实际是相互补充的关系。回到《易传》的“继之者善也”，就是人继不容说的天性（道）而有现实的（性）善。孟子的先天性善在二程变成了后天。二程为此还直接借用了孟子所谓“人性之善也，犹水之就下也”^②的比喻。认为继善或性善，就是肯定人之顺承天道而走向善的趋势，这就如同水之向下

① 程颢、程颐：《遗书》卷一，《二程集》，第10～11页，北京，中华书局，1981。

② 《孟子·告子上》。

流一样。

二程肯定“生之谓性”，在于从此可以发掘出“生理”的范畴，所谓继善成性，其实都可以解释为人承继天地之生理而成自身之性。故在人性成就的同时，就意味着天地善德的完备落实。二程称：

天只是以生为道，继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。“元者善之长”，万物皆有春意，便是“继之者善也”。“成之者性也”，成却待他万物自成其一性须得。^①

“天”之所以能被称做“道”，正在于它的生生不息的功能，天正是在生而又生的不息流行之中才彰显出“道”来。那么，通过人的活动而将此“生”理承继下来，就是所说的善。由于人“生”的承继具有生命新生的普遍意义，故可以“善”来称之；从生生不已的序列看，又可谓之贞下启元，善从而具有“元”的意思。《文言传》说“元者善之长”，如果从逆向过程看，万物的繁衍既然都是春生义的现实证明，故其生存活动的本身就可以说是“继之者善也”。这可以说是从另一层面来讲的“生之谓性（善）”。

显然，二程强调的是“继”之本身就是善。继善是善德的生生不息和普遍流行。在此前提下，相对于继善的普遍性而言，成性是个别性的体现；相对于继善的必然过程而言，成性是个性自觉的产物。既然普遍必然不能代替个性自觉，所以成性必须依赖个体自身的道德创造和持续不懈的努力。当然在二程，成性不是人所特有的专利，万物都有各自的成性过程，这就是万物依循天道保存和延续自身生命的过程。这里尽管没有如人一样的道德创造，但也有生物体自身优良种性的积累和遗传。所谓“‘成性存存，道义之门’，亦是万物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生为道”^②。人道与天道说到底是一个统一整体，不能截然分割。

继善成性的意义，在于发明万物通过自身的生长化育使天理（生理）获得

① 程颢、程颐：《遗书》卷二上，《二程集》，第29页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《遗书》卷二上，《二程集》，第30页，北京，中华书局，1981。

实现。对于天地间的每一生物而言，这一过程是以具备此道、此理而成就各自的禀性并与他物相区别为结果的，所以说是“成之者性也”。如此普遍之善与个体之性的顺序过渡，从根本上说明了个体人性成就的合理性和价值的肯定性。那么，天道化生万物就不仅仅体现的是宇宙秩序的合理，而且是人性所以在价值层面值得肯定和推尊打下了最根本的基石。在一定意义上，只有讲到继善成性，乾卦《彖辞》所说的“乾道变化，各正性命”才真正得到了落实。

不过，当程颢联系“乾道变化，各正性命”去阐释“成之者性”时，他的重点又回到了道而不是性上。程颢说：

“一阴一阳之谓道”，自然之道也。“继之者善也”，有道则有用，“元者善之长”也。“成之者”却只是性，“各正性命”者也。故曰：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”^①

从道、善、性三者的关系来看，自然而然的天道属于纯粹的客观性，是体；有体就有用，用就是春生善长。那么，从体到用，从道到善，天道流注在人的就是一个体用和合的整体，它在人身的完成和实现就是性。程颢用“各正性命”解释“成之者性”，意味“谓道”、“继善”和“成性”都是围绕生生不息的天道变化说事的。但由于客观环境和主观自觉的缘故，道在每一个体的实现程度不同，各自所成就的性命也就有了差别，并从而产生见仁见智的不同评论。至于百姓，虽用道长善而不知。这就难怪人们不认识道了。程颢此说的特点，是道、善、性一以贯之而以道为中心，成性是继道、生善的“自然”结果。

如果说程颢讲继善成性注意区分体用的话，程颐讲继善成性却要求把握一阴一阳、动静无端的交互作用。所谓“动静相因而成变化，顺继此道，则为善也；成之在人，则谓之性也”^②。道是阴阳动静的循环运动，万物变化由此而生成，将此动静相因之道承继下来，乃是天地间最大的善；而天地之善落实于人身就叫做性。即从道到善再到性是从天道到人性的自然流淌，人性实际是天道

① 程颢、程颐：《遗书》卷十二，《二程集》，第135页，北京，中华书局，1981。

② 程颢、程颐：《易说·系辞》，《二程集》，第1029页，北京，中华书局，1981。

的再现。然对继善成性的此一过程，众人随其所知却有不同的理解，故出现见仁见智或者由之而不知的情形也就不奇怪了。二程兄弟之间，在思考“继善成性”的侧重上有所不同，但在强调从天道到人性的顺序推衍上却是一致的。

2. 苏轼论道、善、性的关系及朱熹的批评

北宋时期，在理学的系统之外，其他学派的学者也对继善成性说颇感兴趣，苏轼便是其代表之一。苏轼讲继善成性，一个重要的理由是以此去批驳孟子的性善论。在他这里，道、善、性三者是密切联系和相互发明的关系。善是随一阴一阳相交生物而有的，所谓“阴阳交而生物，道与物接而生善”也；接下来，“物生而阴阳隐，善立而道不见矣。故曰‘继之者善也，成之者性也’”^①。阴阳在苏轼存在于万物生成之前，当其未交时宇宙廓然无一物，这是道的本真状态。一旦阴阳交而生物，阴阳的使命便已完结而退隐不现，物则成为世界的主角。与此相应，物生就是善的现实，善既成立则道便隐退。道所以要隐退，是因为随着物的生成和善的确立，道转化为内在于物（人）的根据而完成了自己的“生”物使命，如此之道就叫做性，所谓“成之者性也”。

显然，苏轼的继善成性与通常的看法在重视“生”意上有一致性，但其以道隐退而为性的定位却又颇显得特殊。在他这里，要真正认识道、善、性之间的复杂关系，首先需要弄明白善与道之间是何关系。他认为：

善者道之继，而指以为道则不可。今不识其人而识其子，因之以见其人则可，以为其人则不可，故曰“继之者善也”。学道而自其继者始，则道不全。^②

善是道在物的表现，虽与道前后相关，但毕竟不等于道。这与见子可推论其父，但却不能以子为父是同样的道理。所以，只能把继道而生者叫做善而不能叫做道。从而，认识道如果不看继道之前的阴阳未交时情形，其所获得的道就是不完整的。

^① 苏轼：《苏氏易传》卷七《系辞传上》，《三苏全书》第1册，第352页，北京，语文出版社，2001。

^② 苏轼：《苏氏易传》卷七《系辞传上》，《三苏全书》第1册，第352页，北京，语文出版社，2001。

在确定了道与善的关系之后，苏轼引向性与善的关系并作进一步的分析，并借此说明孟子的性善论根本不合理性。他说：

昔者孟子以善为性，以为至矣，读《易》而后知其非也。孟子之于性，盖见其继者而已。夫善，性之效也。孟子不及见性，而见乎性之效，因以所见者为性。性之于善，犹火之能熟物也。吾未尝见火，而指天下之熟物为火，可乎？夫熟物则火之效也。敢问性与道之辨。曰：难言也，可言其似。道之似则声也，性之似则闻也。有声而后有闻邪？有闻而后有声邪？是二者果一乎？果二乎？孔子曰：“人能弘道，非道弘人。”又曰：“神而明之，存乎其人。”性者其所以为人者也，非是无以成道矣。^①

孟子的性善论被苏轼鉴定为是以善为性，而以善为性是完全违背《易传》继善成性的原则的。人们以往推崇孟子，是因为不了解《易传》论述的精神实质。孟子的问题，在于他只看到了继道而生之善，却不知善不过是性的效用，而非性本身，结果把不可见之性与可见之善混淆了起来，并由此得出性善的结论。而按照苏轼的比喻，性与善的关系就像柴火与烧熟的食物关系一样，柴火虽具有能烧熟食物的性能，但此性能并不等于烧熟的食物本身；如果因为柴火能烧熟食物，就把熟物本身当做柴火，便是十分荒谬的。

苏轼的重点，是将性与道视为同一的范畴，而将它们与善区别开来，使双方形成一种物之内在性能与外在效用的关系。联系到孟子的性善论看，孟子的思维是将性与善混同为一，实际只看到继善而丢掉了成性。因为性在孟子是不需要“成”的，它就是人生所本有的善。而在苏轼，善只是性的效用而非性本身，犹如已被柴火烧熟的食物一样，原因和结果之间的不同定位是不能互相取代或颠倒的。

当然，苏轼认为也有必要对道与性的范畴作适当区分。但这种区分是在二者可以相互发明的基础上的区分，是相对的，而不应该将它们割裂为二物。所

^① 苏轼：《苏氏易传》卷七《系辞传上》，《三苏全书》第1册，第352页，北京，语文出版社，2001。

以他说只能言其似而非言其确。从他所举道声而性闻的比喻来讲，可以说是道先而性后，因为性总是与后生之人联系在一起。他引入孔子之语无非是想要说明，道是纯粹的客观性，而性则是明智神妙而作为人的本质而存在的主观性。“成性”就是成就人的这种主观性，而只有成就人的主观性才从根本上成就了道。那么，成性就是以成道——弘道为归结的。

苏轼继善成性说的重点，在通过对道、善、性关系的梳理去反驳孟子的性善论。苏轼所说，遭到朱熹的严厉批评。朱熹不满苏轼之说，根本点就是认为苏轼割裂了阴阳与道、天与人、道与物的统一，是道物为二。朱熹说：

愚谓继之者善，言道之所出，无非善也，所谓元也。物得是而成之，则各正其性命矣。而所谓道者，固自若也。故率性而行，则无往而非道，此所以天人无二道，幽明无二理，而一以贯之也。而曰：“阴阳交而生物，道与物接而生善，物生而阴阳隐，善立而道不见，善者，道之继而已。学道而自其继者始，则道不全。”何其言之缪耶？且道外无物，物外无道，今日“道与物接”，则是道与物为二，截然各据一方，至是而始相接也，不亦缪乎？^①

朱熹继善说的关键，在善与道的一致，道表现为善之长（元），物各得此善（道）而成就自己的性命。天道人道就是同一道，人循己性就是人循天道，这是根本不能分割的。而苏轼所说，却把道与物分割为二，把善当做起道所生的下一代，二者并不同一，根本违背了儒家一以贯之的道不离物的原则。所谓通过善而闻道会造成道的支离，只是苏轼囿于道物为二的立场才会得出的结论，在道物一体的现实中是根本不存在的。

联系到苏轼对孟子性善的责难，朱熹反驳说：

愚谓孟子道性善，盖探其本而言之，与《易》之旨未始有毫发之异，非但言性之效而已也。苏氏急于立说，非特不察于《易》，又不及详于《孟子》，故

^① 朱熹：《苏氏易解》，《朱文公文集》卷七十二，《四部丛刊初编》缩印本，第1320页，上海，商务印书馆，1936。

其言之悖如此。^①

就是说,《孟子》道性善的目的,在于揭示人性源于天赋,与《易传》讲道之生育流行本来是互补互发的关系:《孟子》的重点是从人恻隐不忍的善端回溯到先天本性,《易传》的重点则是从天道流行讲善的传承推广,一是从流溯源,一是由源顺流,方向虽有异,本质却无别。绝不像苏轼所批评的那样是仅限于性之效。

显然,苏轼的重点在分,以把孟子性善从儒家正统剥离出去;朱熹的重点则在合,以把孟子性善统一到《易传》的道善性一体上来,从而为将天命之性确立为人性善的普遍根据铺下必需的基石。

二、朱熹对继善成性说的规范

朱熹的继善成性说,除了直接讨论《易传》的思想外,不少是围绕对周敦颐、二程观点的阐释而发,也涉及对孟子性善论的理解和对苏轼思想的批评。朱熹在继承发展周敦颐和二程思想的基础上展开了他自己的继善成性说,并力求使其构造更加规范。

(一)“继善成性”的字义

对于《易传》“继之者善也,成之者性也”的字义,朱熹注解说:

道具于阴而行乎阳。继,言其发也。善,谓化育之功,阳之事也。成,言其具也。性,谓物之所受,言物生则有性,而各具是道也,阴之事也。周子、程子之书,言之备矣。^②

所谓“道具于阴而行乎阳”,并非意味阴阳分隔,而是说动则为阳、静则为

^① 朱熹:《苏氏易解》,《朱文公文集》卷七十二,《四部丛刊初编》缩印本,第1320页,上海,商务印书馆,1936。

^② 朱熹:《周易系辞上传》,《周易本义》,第141页,北京大学出版社,1992。

阴之意；同时，由于动静无端，阴阳无始，故一阴一阳的循环不已乃是道。“继”字是说道之发用，道之发用所造就的化育流行之功就是善。因为这里表述的是化育生生的“动”的方面，所以属于阳之事。“成”字则是说物之所具。“性”之一词本是就物的禀赋而言，凡物禀性则生，各自具备适合自身需要之道。因为其性道的具备属于内在的“静”的方面，所以属于阴之事。换句话说，继善属于阳，成性则属于阴。那么，继善与成性之间，就是一种一而二、二而一的既相区别又相联系的关系。所谓周子、程子之书已言之备，说明朱熹是接续周敦颐、二程的思想往下走的。

简而言之，继善成性之意，就是“流行造化处是善，凝成于我者即是性。继，是接续绵绵不息之意；成，是凝成有主之意”^①。继善是讲普遍性和客观性，成性则转向个别性和主观性。至于善与性之间到底是一还是二的问题，朱熹在《太极图说解》中，对此曾作了专门的阐发。他说：

夫善之与性，不可谓有二物明矣。然继之者善，自其阴阳变化而言也；成之者性，自夫人物禀受而言也。阴阳变化流行，而未始有穷，阳之动也；人物禀受一定，而不可复易，阴之静也。以此辨之，则亦安得无二者之分哉！^②

善与性的一体是朱熹一贯坚持的观点，但毕竟二者所涉及的对象和讨论的重点不一：继善说的是天道阴阳的变化，成性则是说人物自身的禀受；继善是从阴阳变化的无穷性披露阳的运动，成性则是从人物禀性不再变化去揭示阴的静止。那么，无论是从哪一种角度看问题，善之与性又是可以作出区分的。

然而，朱熹解释“继善成性”的字义不是为解释而解释，在总体上为他的理学本体论作论证的。因而，理上气下的基本原则通过易学的语言进一步得到贯彻。即他在注周敦颐《通书》时所说的“阴阳，气也，形而下者也；所以一

① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1897页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《太极图说解》，《朱子全书》第13册，第77页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

阴一阳者，理也，形而上者也”^①。正是在这种阴阳与所以阴阳、气与理相对应的逻辑架构下，朱熹进一步展开了他对继善成性字义的阐发。他说：

道，即理之谓也。继之者，气之方出而未有所成之谓也。善则理之方行而未有所立之名也，阳之属也，诚之源也。成则物之已成，性则理之已立者也，阴之属也，诚之立也。^②

“一阴一阳之谓道”的重点放在了“道”上，而道其实就是理。对于朱熹来说，这是在任何时候都适用的。但是，既然这里讨论的是继善成性的问题，特殊性也就不得不考虑，所以又必须具体分析。

在《易传》的注解中，朱熹以继为发，而以善为化育之功，是从气的层面看问题；但在《通书》注解中，却完全规范到理气之分上。“继”虽然仍是讲发用，但强调的是气的“方出”；与此相应，“善”便是理的“方行”。“方出”、“方行”突出表现了气理双方都处在正在生长而尚未成立的状态，这与阳气的动态生生状是相适应的。接下来，“成”是气已凝聚成物，“性”则是已具立于物中之理。相对于“方出”、“方行”，此处已是“已成”、“已立”，这与阴气主藏的静态生存状是相适应的。

朱熹说阳生一类是“诚之源”，阴成一类是“诚之立”，是他借用周敦颐的语言阐释他自己的继善成性思想。“诚”在朱熹是指实理，意味乾元创生是实理的源头，各得性命之正则是实理的确立。所以形式上是讲气，实质上却无处不是理。可以说是理“本”论的一以贯之。

周敦颐又有“元亨，诚之通；利贞，诚之复”之说。朱熹注曰：

元始，亨通，利遂，贞正。乾之四德也。通者，方出而赋于物，善之继也。

① 朱熹：《通书注·诚下第二》，《朱子全书》第13册，第98页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

② 朱熹：《通书注·诚下第二》，《朱子全书》第13册，第98页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

复者，各得而藏于己，性之成也。此于《图》已为五行之性矣。^①

乾之四德可合并为二，将继善成性倒过来，即从结果看，便是善继和性成。“通”表明了发用赋物的顺畅，可谓善得继；“复”则表明了性理已得藏于己，故而有成。但此性按照朱熹对《太极图》的理解，已经不是纯然的先天本性，而是五行之性。由于五行说到底还是阴阳交错的运动，故所谓性成，意味随其气质所禀而造就的天命与气质的统一体。就是说，从天地生生到人物成形，由易道流行所带出的，都是理气和合而以理为本的生命整体。所以说，“易者，交错代换之名。卦爻之立，由是而已。天地之间，阴阳交错而实理流行，一赋一受于其中，亦犹是也”^②。“易”就是阴阳交错代易，《周易》的卦爻都是说明这一阴阳交错代易的道理的。如此的交错代易，作为“性命之源”，它是以天赋而人物受之的生物不息的运动来证明自己的存在的。

（二）多层面多角度的展开

朱熹对继善成性的问题非常关注，与学生反复多次进行讨论，因为它既涉及天理流行，又联系到人物的生成和性理的落实，对于朱熹建构其宇宙论、本体论和人性学说都有十分重要的意义。

1. 未发已发与生物之善

未发已发是朱熹讨论本体与作用范畴时常用的概念，亦是理学本体论的一个中心问题。但通常的套路是在《中庸》的框架中讨论。朱熹这里虽也联系到《中庸》，但基本点却是从二程生生之学走下来的《易传》的道路。他说：

“继之者善”，是阳；“成之者性”，是阴。阴阳只是此阴阳，但言之不同。如二气迭运，此两相为用，不能相无者也。……“继之者善”，是已发之理；“成之者性”，是未发之理。自其接续流行而言，故谓之已发；以赋受成性而言，

^① 朱熹：《通书注·诚下第二》，《朱子全书》第13册，第98页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

^② 朱熹：《通书注·诚下第二》，《朱子全书》第13册，第98页，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

则谓之未发。及其在人，则未发者固是性，而其所发亦只是善。凡此等处，皆须各随文义所在，变通而观之。^①

以继善为阳，成性为阴是朱熹一贯的观点，当然双方又不能执著。接入到未发已发的问题，一般会认为在先者为未发，在后者为已发。但朱熹这里却有另解，即在先者的继善成为已发，在后者的成性却变为未发。道理何在呢？从方法上说，朱熹要求各随文义所在变通而观之，不可拘泥于一律。因为继善虽在成性之先，但却是接续天道流行而言，故作为天道价值的肯定者，它被归于已发一方；而成性虽在继善之后，但它却是从天道赋受的角度立论，说明的是天命之谓性的本性的意义，所以可归为未发。同时，这样也可与从程颢以来的以性为未发、善为已发的观点协调起来。

当然，朱熹强调性与善的区分具有相对性这一点，必须予以特别的关注。事实上，不仅阴阳二气是两相为用，人在世间所见所闻所处的任何事物可以说都是这样。朱熹举观览山景为例说明，从不同角度去观察山间景物会得出不同的结论，所谓“横看成岭侧成峰”也。

但是，以如此的角度切入善与性的关系，与朱熹注《中庸》的未发已发说是不相同的。因为它尚未涉及性情关系和人性善恶的问题。朱熹为此还作了专门的解释：

此气之动为人物，浑是一个道理。故人未生以前，此理本善，所以谓“继之者善”，此则属阳；气质既定，为人为物，所以谓“成之者性”，此则属阴。

……如“大哉乾元，万物资始”，乃“继之者善也”；“乾道变化，各正性命”，此“成之者性也”。这一段是说天地生成万物之意，不是说人性上事。^②

人未生之前的世界，只有道或理的普遍流行，体现了天地间最大的善，“继之者善”就是继此理则为善。这一认识可以说是所有学者的共性，没有人之前

① 朱熹：《朱子语类》卷六十五，第1604页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1896、1897页，北京，中华书局，1986。

的世界，本来是安定和谐的。“善”之词在这里，是对自然秩序的天然合理性的肯定。一当气质凝聚为人物后，世界便发生了变化，即因人物之生成而有了“性”。那么，“成之者性”的意义，就在于由于人物的生成，而产生了区别于原来世界的特殊性。

结合乾卦《彖辞》的表述来说，万物都是凭借乾元天德而生，故能将此天德通过自身而延续下来就是善；天道变化以万物各有所稟赋——各正性命为结果，故生成不同人物也就预设了生成各自之性。所以，不论从哪一方面——继善还是成性来看，都是为发明天道流行生物的必然性，与人性的善恶和个体的道德修养并无关联。正是因为如此，朱熹强调这不是说“人性上事”。当然，从最后的层面说，它们都是为朱熹的天理论构造所必需，是为天理的普遍必然性作论证的。

2. 天理流行与继善成性互发

天理流行在朱熹是人物生成的最终根源，继善和成性则分别扮演了流行之初与安顿之后的不同角色，本体论中性理与形质的相互依赖关系在继善成性的过程中也体现了出来。

朱熹说：

“继之者善”，方是天理流行之初，人物所资以始。“成之者性”，则此理各自有个安顿处，故为人物，或昏或明，方是定。若是未有形质，则此性是天地之理，如何把做人物之性得！^①

继善成性的架构，从天理流行的角度看，其必要性是双重的：对人物来说，继善肯定了人物所以得生的基本前提，人物世界的生成是天理绝对性和权威性的必要证明；成性则确认了天理本体发生作用的可能性和现实性，而不会走到佛老空洞无物的性理本体一边，不同人物都以稟得自身所具之性而最终安定。在此意义上，人物的形质亦是非常重要的，如果没有形质，就只有天地之理而不可能有人物之性。倘若此，理学“性即理”的基本架构也就要崩塌了。

^① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1897页，北京，中华书局，1986。

但是，如此一种继善先于成性的先理动而流行、后性静而安定的模式，却只能在一个片断中成立。在大化流行的宇宙过程中，继善与成性都不是一次完成的，而是在不断地循环往复中相互推进的。为了阐明这一观点，朱熹不厌其烦地举例进行引发。

他说：

“继之者善”是流行出来，“成之者性”则各自成个物事。“继善”便是“元亨”，“成性”便是“利贞”。及至“成之者性”，各自成个物事，恰似造化都无可作了；及至春来，又流行出来，又是“继之者善”。譬如禾谷一般，到秋敛冬藏，千条万穗，自各成一个物事了；及至春，又各自发生出。以至人物，以至禽兽，皆是如此。且如人，方其在胞胎中，受父母之气，则是“继之者善”；及其出生，又自成一个物事，“成之者性也”。既成其性，又自继善，只是这一个物事，今年一年生了，明年又生出一副当物事来，又“继之者善”，又“成之者性”，只是这一个物事滚将去。^①

从朱熹这一段话可以看出，继善与成性的先后定位，一是从普遍性与特殊性的角度去理解。继善是普遍流行，成性是各成物事，普遍性落实于特殊性之中，但无普遍性亦无特殊性。二是从生物流行与物事成就的动静角度去理解。继善是创始，是生长，成性是结果，是收藏。双方之间既是源与流的关系，也是原因与结果的关系。三是从循环不已、生生不息的相互发明角度去理解。这最后一点在朱熹的继善成性说中可说是最为重要的。因为不论是普遍特殊，还是原因结果，如果只看做是一次性的，就不能恰当揭示宇宙的本性。天地万物生生不息，从来没有一个确定的终点，所以不论是生长还是收藏，都只是在不断的循环往复中展现出它们的存在价值的。

就是说，在一时一地是原因，在另一时另一地就变成为结果，如一束谷穗，既可以是前一过程的结果（成性），又可以是后一过程的原因（继善）；今年之事是去年之事的結果，又是来年之事的原因。所以，在一定的具体环境中，一

① 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2388页，北京，中华书局，1986。

到“成之者性”，各自成就物事，就好像造化到此中止了，其实不然，因为开春又有新的继善发生。但是，由于人们总是从自身的角度去观察外部的事物变化，对于前后相继的生生过程中如果只截取某一段，就会出现仁者见那发生处，智者见那成性处的不同评价。至于百姓日用而不知，更是不知这事物变化的道理了。所以，继善成性说的目的，正是要揭示天地阴阳的变化，“所以《易》只是个阴阳交错，千变万化”^①。

如此一种宇宙视野，与朱熹在本体论中以理为形而上、气（阴阳）为形而下的理上气下的构造不同，他遵循的是周敦颐《太极图说》阳动阴静的二分模式，如阳为仁，阴为义便是。从而，也就不是理上气下，而是阳上阴下：“且如造化周流，未著形质，便是形而上者，属阳；才属于形质，为物，为金木水火土，便转动不得，便是形而下者，属阴。”^②理在这里虽没有明示，但无疑是分别作为阴阳运动静止的规定而存在的。因为阳气的造化周流，就是理的普遍流行；阴形的人物不动，就是理在人性的具体安顿。因而整个宇宙都可以看做是阴阳变化和动静交错。

如果将《太极图说》的阳动阴静与《易传》“元亨利贞”的义理间架结合起来，可以更明显地看出继善成性的循环不息。因为静极复动，贞下又继之以元。所以从二程以来以“元者善之长”解释“继之者善也”，正在于贞静到极点必然生动，故有元亨之生之长，开始新一轮循环。否则，天地阴阳便不是无穷而是有尽了。

在朱熹，阴阳变化和动静交错都不是平面单线的，而是立体错综的，它们可以多种不同的方式前后转接，上下交错。不仅阴阳与动静可以相互交错，继善与成性同样也可以相互交错，甚至可以将继善与成性拆开重新配对，构成继、成与善、性的交错，如“‘继’、‘成’属气，‘善’、‘性’属理；性已兼理气，善则专指理”^③等。在这里，继与成是气化的过程本身，善与性则构成气化的目的；性是天理安定于形质的结果，善则又回到天理的普遍流行。如此相互发

① 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2388页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2390页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，第2391页，北京，中华书局，1986。

明又丰富多样的纵横交错，最终推动和促成了宇宙的生生流行和变化发展，并为朱熹建构其天理论、理本论提供了必需的宇宙生成的基础。

3. 继善成性与孟子性善

如果说继善成性是讲宇宙论的话，孟子性善则是说人性论，二者之间明显是有差别的。二程当年将双方联系起来，应当如何理解，朱熹和他的学生有多次的讨论。朱熹说：

程子云：“凡人说性，只是说‘继之者善’，孟子言‘性善’是也。”《易》中所言，盖是说天命流行处；明道却将来就人发处说。孟子言“性善”，亦是就发处说，故其言曰：“乃若其情，则可以为善矣。”盖因其发处之善，是以知其本无不善，犹循流而知其源也。故孟子说“四端”，亦多就发处说。《易》中以天命言，程子就人言，盖人便是一个小天地耳。^①

《易传》的继善成性，从本来的意思讲，是说天命（天理）流行，程颢所以要将其与孟子性善挂钩，是因为程颢考虑问题的基点是天命在人身的表现发用，这与孟子是一致的。孟子所以断定“乃若其情，则可以为善矣”，是他从“乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”的发用处推论出来的：发处既然无不善，本性理当为善。^②这与从流溯源的认识河流源头的道理是一样的。所以孟子发明仁义礼智四德，要从惻隐、羞恶、辞让、是非“四端”去着手。就此而言，《易传》讲述天命流行，本来不是说人性善，但程颢既然从人性的发用去理解，此发用与天命的流行也就有了相通处。因为人从天地而来，人性的发用可以类比天命的流行。“盖《易》以天道之流行者言，此以人性之发见者言。明天道流行如此，所以人性发见亦如此。”^③

不过，这一问题不论在朱熹还是程颢的学生那里，似乎又并不这么简单。首先，程颢以“继之者善”解释后天人性，并联系孟子的人性善，实际上会出

① 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2432页，北京，中华书局，1986。

② 《孟子·告子上》；《孟子·公孙丑上》。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2433页，北京，中华书局，1986。

现两个问题：一是程颢的“继之者善”不同于《易传》的“继之者善”，这一点在其弟子和朱熹有共同的认识。二是程颢所说之性到底是天命之性还是气质之性？其弟子认为是气质之性，并以为这就像孔子说“性相近”之性一样。但朱熹却认为这样不妥。因为“明道说‘继之者善’固与《易》意不同。但以为此段只是说气质之性，则非也。明道此段，有言气质之性处，有言天命之性处”^①。

所谓“明道此段”，即今二程《遗书》卷一（《二程集》第10～11页）从“生之谓性”到“此舜有天下而不与焉者也”那一长段话。在这段话中，有多处言“性”，其具体含义颇值得推敲。陈后之在与朱熹的信中分别就这段话的不同“性”字下注明谁是指天命之性，谁是指气质之性，朱熹以为这也不失为一种办法。虽然朱熹没有明确说哪些属于天命之性，哪些属于气质之性，但以本体（源头）为天命、发用为气质的主旨还是清楚的。

其次，如何理解《易传》“继善”与孟子“性善”的关系。朱熹曾在给学生的答书中从未生已生的角度对二者进行区分。他说：

《易大传》言“继善”，是指未生之前；《孟子》言“性善”，是指已生之后。虽曰已生，然其本体初不相离也。^②

未生已生也就是先天后天，“继善”居于人物定形成性之前，故是未生；性善本来是指人性善，所以是已生。但即便是已生，人内在的天命之性与其所禀的天命本体却始终保持着同一。但对之说法，朱熹随后又觉得不是很恰当。在此情景下，于是便有了学生与朱熹之间的如下一段对话：

文蔚曰：“莫是《易》言‘继善’，是说天道流行处；《孟子》言‘性善’，是说人性流出处。《易》与《孟子》就天人分上各以流出处言，明道则假彼以明

① 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2433页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1898页，北京，中华书局，1986。

此耳，非如先生‘未生已生’之云？”（朱熹）曰：“然。”^①

《易传》言“继善”重在说明天道的流行，《孟子》言“性善”，重在揭示人性的发用，二者虽都是以发用流行讲述善德，但毕竟天人有分而不可混同。程颢之联系二者言善，不过是借《易传》的继善去帮助发明《孟子》的性善，并非意味从天之继善到人之性善是一个从未生到已生的前后承接的连续过程。而且，未生已生说的缺点，还在于它只是突出了人性善源于天道之善的顺流而下的一面，并不能恰当发明天人由于各有其发用，都是与各自的本性构成成为一个相互作用的整体这一更为重要的问题。

4. “成之者性”与“成性存存”

“成之者性”可以简称为“成性”，笔者事实上也是这样做的。但这样的做法有一个暗含的前提，那就是它是处于与“继之者善”简称为“继善”相对应的情况下。如果不是如此，而是单独地使用“成性”的简称，就可能引起误会，因为它容易与《易传》“成性存存”的“成性”说混淆起来。

对于“成之者性”与“成性”之间的差别，朱熹是注意区分的，当然这样的区分只有相对的意义，毕竟二者之间的联系还是主要的。朱熹说：

“成性”与“成之者性也”，止争些子不同。“成之者性”，便从上说来，言成这一个物。“成性”，是说已成底性，如“成德”、“成说”之“成”。然亦只争些子也，如“正心，心正”，“诚意，意诚”相似。^②

“成之者性”是从上（善）说下（性），是说成就的所在（物）就是性。“成性”则是指已经完成和确定之性，就像称“成德”、“成说”是指已经成就之德、已经完成之说一样。由此，双方的差别其实就是动作的进行本身与动作已经完成之间的差别。譬如，讲《大学》的“正心”、“诚意”，着重点无疑在主体的“正”、“诚”工夫上，“心”、“意”在这里是作为宾语、作为修养的对象而存在。

① 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2433页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1909页，北京，中华书局，1986。

但“心正”、“意诚”则不同，因为“心”、“意”在这里成为主语，“正”、“诚”则变为说明“心”、“意”状态的谓语。所以，“正心”与“心正”有别，“诚意”与“意诚”不同。

换句话说，“成”是相对“亏”而言的，就是“无有欠阙”之意，而将“无有欠阙”代入道德论，“成性”就意味着“万善毕具”的完满状态。那么，这与从“成就处”说性的“成之者性”当然就是不同的。

朱熹此论，往往是他和学生讨论张载、二程，尤其是张载的“成性”说相关。朱熹不赞同张载对“成性”的解说，认为“横渠言‘成性’，与古人不同”^①。这种不同就在于张载是从性之“未成”出发的，要求去除物欲之私以成其性，从而与朱熹从“天命之谓性”而来的本然之性天然完备的预设有异。《语类》记载说：

“‘知崇礼卑’则性自存，横渠之说非是。如云‘性未成则善恶混，当亹亹而继之以善’云云。”又云：“‘纤恶必除，善斯成性矣’，皆是此病。”“知礼成性则道义出”，先生《本义》中引此，而改“成”为“存”。

又曰：“横渠言‘成性’，犹孟子云‘践形’。此说不是。夫性是本然已成之性，岂待习而后成邪！他从上文‘继之者善也，成之者性也’便是如此说来，与孔子之意不相似。”^②

所谓“皆是此病”，就是不管张载的具体论述有什么不同，但中心都是性本身是不完备的，只能通过人的除恶成性亦即变化气质的工夫，才能走向完全的善，而在此之前，性都是“未成”。那么，在张载，“成之者性”与“成性”实际上是同一的。所以朱熹不同意，将张载的“成性”改作“存性”，意味人的本性不存在“成”而只存在“存”的问题。只要能做到存而不失，道义便由此而生，而且是生生不息。所谓“成性存存，道义之门”也。

至于将“成性”与“践形”相提并论，应是朱熹对张载思想的概括。张载

① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1910页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1910页，北京，中华书局，1986。

讲圣人的知礼成性是“由仁义行”，即基于内在仁心的自然彰显，这与孟子“践形”的意义相近，但与张载的变化气质说并不相同。不过，在朱熹及其学生这里，是从“习而后成”的角度去理解张载的“成性”说，“习”就是变化气质，就是除恶成性。但这显然与本然之性纯善无恶的假定相违，所以就不能认同。

朱熹认为，张载从“继之者善也，成之者性也”到“成性存存”，所循都是同一的知礼、除恶以成性的路向，这样的路向与孔子作《易传》的思想是不相符的。其实，性需要成就并非张载所创，联系到儒家经典，《尚书·太甲》就有“习与性成”说，朱熹对此是很清楚的。他在回答学生问张载的“知礼成性”说时就说过，“‘知礼成性’，如‘习与性成’之意同”^①。只是张载通过性未成说而突出了人生修养的意义，朱熹则重在强调本然之性源于天赋，作为人生的根据而不容变动。双方入手处不同，自然随后的展开就有异。

总体来说，宋代哲学的继善成性说，从周敦颐、张载到苏轼，尽管其学派归属不一，但不论在文本还是诠释上，他们讨论性与善关系的基点，主要都是《周易》的继善成性而非孟子的性善论，这说明北宋新儒家学者的理论兴趣，重点在从天道性命流注的生成论基础去阐释和看待个体的道德创造，解决个体心性修养在天道生生中的合理性问题。孟子讲究道德价值自我实现的性善论模式，自然就受到了轻视。从二程开始，《易传》的继善成性与孟子的性善虽然联系了起来，但在二程看来，孟子性善是后天性善，与朱熹从本然之性言性善又不相同。朱熹在对北宋以来新儒家继善成性说的总结中，将传统的继善成性说推向了一个新阶段。

三、明代易学哲学在“述朱”中发展

朱熹哲学所达到的理论高峰造就了明代易学哲学“述朱”的时代。从南宋末期到元明，朱学的影响可以说无处不在。但是，一方面，所谓“朱学”并不局限于朱熹个人的创造，它往往表现为以朱熹为代表的濂洛关闽的正统哲学的整体。另一方面，明代学者在对包括朱熹思想在内的前人成果的传承中，也自

^① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1910页，北京，中华书局，1986。

觉不自觉地推动着学术的进步。

（一）薛瑄对继善成性的解说

薛瑄通常被视为明代前期朱学的代表人物。但是，薛瑄的承继“朱学”，主要表现在道统和正统的意义上。从哲学基本理论说，薛瑄实际上是从性学的以性为本观去理解朱学的。“性与天道”问题在他是把握宋儒继善成性说的一把钥匙，所谓“‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’先儒谓是孔子言‘性与天道’处”^①。从周敦颐、张载到朱熹及其后学的理学正统学术，为薛瑄提供了探寻性与天道的思想意义和认识哲学本体的基本理论资源。

1. 继善与性善之分

继善与性善的关系，是理学家思考继善成性说首先会遇到的问题。程颢当年以孟子性善去补充说明《易传》的继善，对后来儒者有不小的影响。朱熹就曾和弟子反复讨论继善与性善的关系。薛瑄从朱熹对《太极图说》的注解入手，力求弄清楚继善与性善到底是一还是二的问题。他说：

此理在天，未赋于人物谓之善，已赋于人物谓之性。故朱子《太极图（说）解》曰：“其动也，诚之通也。继之者善，万物之所资以始也。其静也，诚之复也。成之者性，万物各正其性命也。”《孟子》言“性善”，指理之在人心者而言；《易》言“继之者善”，指理之在造化者而言，其实一也。^②

《易》言“继之者善也”，此善字实，指理言也；《孟子》言“性善”，此善字虚，言性有善而无恶也。然《孟子》言“性善”，实自“继之者善”来，因“继之者善”，故性有善而无恶也。^③

① 薛瑄：《读书续录》卷六，《薛瑄全集》（孙玄常等点校），第1441页，太原，山西人民出版社，1990。

② 薛瑄：《读书续录》卷一，《薛瑄全集》，第1297～1298页，太原，山西人民出版社，1990。

③ 薛瑄：《读书续录》卷一，《薛瑄全集》，第1303页，太原，山西人民出版社，1990。

周敦颐的动静阴阳被归结到“诚之通”和“诚之复”的架构中，在朱熹是为了突出实理的一贯，并通过万物资始的天道流行与人物成性的各正性命之间的前后承继得以表现。薛瑄可以说深深领会到朱熹以理为本的实质，肯定理与善、性概念的一致性，并进一步以此理来统一继善与性善。即万物凭借理而得以创生，此理流行于天地，是为继善；理赋予人，植根于人心而构成本然善性，是为性善。既然继善与性善只是理的不同存在状态的差异，将它们统一起来也就不存在问题。

当然，在薛瑄，继善与性善的理论背景不同，针对的问题不同，对它们进行一定的区分也是必要的，但关键要看到二者之间的联系。那么，《易传》之“善”由于担负着赋万物以理性而成形的职责，突出的是天道或实理的流行发用，故是一个实字；《孟子》之“善”则只在强调本性的纯正无邪或纯善无恶，发挥是价值判断的作用，故是一个虚字。但是，说到此问题并不算完，因为还必须看到双方的联系。即从《孟子》性善的源头看，人物之生都是从天道流行而来，也就是说是从“继之者善”而来；不同人物既然都禀受了天地之善而各正性命，本性纯善无恶也就容易理解。

薛瑄贯通继善与性善的虚实说应当是有意义的。但从渊源上说，朱熹的学生陈淳有类似的语言，薛瑄自己也承认这一思想的脉络的。《读书录》记载说：“因默念‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也’。窃以‘继’、‘成’皆以气言，贴阴阳字说；‘善’、‘性’皆以理言，贴道字说。及检陈北溪《性理字义》与鄙意合，因志之。”^①按其所述，是他自己先有感悟在前，取陈淳著作检视而得印证在后。暂不论是否事实就是如此，可以参看一下陈淳的相应论述。陈淳曰：

“继”、“成”字与阴、阳字相应，是指气而言；“善”、“性”字与道字相应，是指理而言。此夫子所谓善，是就人物未生之前、造化原头处说，善乃重字，

^① 薛瑄：《读书录》卷十，《薛瑄全集》，第1258页，太原，山西人民出版社，1990。

为实物。若孟子所谓性善，则是就“成之者性”处说，是人生以后事，善乃轻字，言此性之纯粹至善耳。其实由造化原头处有是“继之者善”，然后“成之者性”时方能如是之善。则孟子之所谓善，实渊源于夫子所谓善者而来，而非有二本也。^①

以继、成属阴阳，以善、性指道或理，是朱熹已有的思想。而在宋儒，因大都认可《易传》为孔子所作，故又可以直接联系到孔子。从而，孔子的继善与孟子的性善之间，一是造化源头的道之实体，一是人生之后纯粹至善的人性，前重后轻、前实后虚就是很自然的。同时，人性善是继天道之善而成就于人身的结果，所以“成之者性”也就是成就此善。由此，孟子性善显然就是孔子继善的合乎逻辑的发展，而非出现了有别于孔子的另一本原。相对于朱熹对分合双方的兼顾，从陈淳到薛瑄要更为重视合的方面。

2. 天下一性与《易》兼理气

朱熹哲学对后世的影响，一个十分重要的方面，就是天理的世界统一性，这本是从二程继承下来的。但二程既讲理的统一性，又肯定天、道、理、性等各同等程度概念的一致性和可互换性，后来源出程学的不同学派学者，也大都持同样的观点。其间的差别，表现在最后以什么概念来进行统合。

薛瑄无疑是天理论的信奉者，但这与他“以明性为先”并不矛盾，性与理在他是同一的概念。所以，他既承袭二程讲“性即理”，又受到湖湘学的影响而提出“理即性”，他讨论孟子性善，也是从这一基点出发的。他说：

人心所具之性，从“继之者善”来，即所谓“天命之谓性”也。^②

天下之理，再无加于性分之外者。

孟子言“性善”，于道之大本大原见之，至明矣。故其一言一理，皆自此

^① 陈淳：《北溪字义》卷上《性》，《北溪字义》（熊国桢、高流水点校），第8～9页，北京，中华书局，1983。

^② 薛瑄：《读书续录》卷十，《薛瑄全集》，第1474页，太原，山西人民出版社，1990。

出。荀、扬诸子不明道之本原，虽多言愈支矣。^①

薛瑄实际上把《孟子》与《易传》和《中庸》联系在一起。孟子的模式，是仁义礼智的先天本性内在于心，所以尽心即知性。但孟子只是笼统说此性乃天赋，并未具体解释它究竟从何而来？薛瑄则承朱熹之意，判定性是从“继之者善”即天道流行而来。所以《中庸》要说“天命之谓性”——灌注于人心之善（天命）就叫做性。

返回到“天命之谓性”本身，既然作为源头的“天命”都归结为性，那还有什么事物之理能超越于性外吗？尽管他也说“太极也，天命也，道也，诚也，善也，性也，一理也”^②，又以理来归结天命、道、善、性等，但这不过是说明理和善、性等作为同等程度的范畴可以相互过渡。关键是要能从性与天道的大本大原上看问题，譬如孟子道性善便是如此。

在薛瑄，孟子的性善并不限于人性论，而是已进入到本体论，因为一言一理实际上都是从此大本大原中流出去的。与此比较，荀子、扬雄讲性恶、性善恶混，不能说完全没有道理，但由于在大本大原上看不清方向，只知具体人性有善有恶，不知从天道的普遍流行上看性善，所以愈分析得细，问题愈多，愈支离。显然，薛瑄这里是将继善与性善、天道与人性混同为一来进行论证的，与朱熹与弟子们力求弄清继善与性善有何差异的概念的精确化的进路不一。这说明薛瑄思想又不完全拘束于朱学。

薛瑄不仅讲理讲性，他也不忽视气。张载以气为本，与“《易》兼理气”在现象上有矛盾，但他认为这并非不可以协调。他说：

“一阴一阳之谓道”，即张子所谓“阴阳两端循环不已者，立天地之大义”；“继之者善也，成之者性也”，即张子所谓“游气纷扰，散而成质者，生人物之万殊”。但《易》兼理气言，张子以气言。然器亦道也，道亦器也，是则言虽殊

^① 薛瑄：《读书续录》卷五，《薛瑄全集》，第1419页，太原，山西人民出版社，1990。

^② 薛瑄：《读书续录》卷五，《薛瑄全集》，第1419页，太原，山西人民出版社，1990。

而其致一也。^①

在薛瑄，从《易传》而来的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”都可以纳入到张载气学的框架中去。在第一句，薛瑄的如此归并应当说非常准确，阴阳两端的相互作用确立起天地间最根本的道理，的确就是一阴一阳之谓道的根本蕴涵，在理学各派也都是可以认可的。

至于第二句的概括，用“游气纷扰，散而成质”解释“继之者善”，仍可为各派所接受；但接下来以“生人物之万殊”解释“成之者性”，没有给性理留下位置，与朱学从以理为本出发有所差别。但薛瑄以为这并不是问题。因为虽然是《易》兼理气（继成与善性），但毕竟从二程到湖湘学都讲道器不二、性气一物，所以言殊并不影响其质一。从薛瑄力图将张载气学与朱熹道学、湖湘性学统一起来看，它在继承推广朱学的同时，也艰难地作出了一定程度的创新。

（二）蔡清对朱学的折中和修正

蔡清作为明代初中期具有独立思想意识的学者，他对朱熹的著作和思想进行了认真的研究和考辨，从而做到在继承中又有修正和推进。所谓《易经蒙引》，也意在期待引导人们从蒙昧中、从对朱学的盲目信从中走出来。

1. 对《周易本义》字义的斟酌

朱熹的《周易本义》成为明代社会的经典教本，影响极大。蔡清为弄清其义，不厌其烦地反复进行推敲，以求作出最恰当的发明。

首先，以“动静无端”归结朱熹注“继善成性”首句的“道具于阴而行乎阳”。其曰：

《本义》云：“道具于阴而行乎阳。”道具于阴又在行乎阳之前，盖此句是起那“继”字，继者，静之终，动之始也。行乎阳之阳继那具乎阴之阴，此“具”字与下文“言其具”之“具”又不同。

^① 薛瑄：《读书录》卷七，《薛瑄全集》，第1191页，太原，山西人民出版社，1990。所引张载语见《正蒙·太和》，《张载集》，第9页，北京，中华书局，1978。

《本义》“继言其发也”如何？以“继”为发，盖对前面阴则为继，对后面阴则为发，其实一也。《语录》所谓“静之终，动之始”，解得最明白。盖静之前又有动，动之前又有静，推之于前而不见其始，引之于后而不见其终，故曰“动静无端”也。^①

朱熹的“道具于阴而行乎阳”是引发下句的“继”字的，但“具于阴”、“行于阳”的说法却是双方的平行并列，蔡清则将此平行并列变形为时间先后，从而顺利引起“继”之动作。不过，“继”位于静阴动阳之间，并不意味动静的分置，因为它本来就无法分置：对前阴而言为终，对后阳而言就是始；反过来也是一样。这一过程是无限循环的，并没有一个确定的始点或终点。换句话说，道具于阴与行于阳不过是同一过程的两面而已。

其次，突出道的地位和作用。在继善成性的构架中，道的地位和作用应当辨析明白。蔡清根据自己的考察发明说：

《本义》曰：“道具于阴而行乎阳。”又曰：“继，言其发也。”“发”字即行字，意“继言其发也”，“成言其具也”。两“其”字皆指道。观《本义》上文曰“道行乎阳”，则其发者非道之发而何？下文曰“物生则有性，而各具是道”，则所谓“其具”者，又非道之所具而何？盖道虽兼阴阳，然即阴而道亦在于阴，即阳而道亦在于阳，所以谓之“两在”。而张子亦曰“一故神”也。^②

本文两个“之”字虚，下文“善”即是其所继者，“性”便是其所成者，有道字实之。^③

① 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第601页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第601页，台北，台湾商务印书馆，1986。

③ 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第602页，台北，台湾商务印书馆，1986。

继之者，本文言继之成之，《本义》则言其发其具。本文之“之”，《本义》之“其”，要皆指道也。然尚虚说。^①

蔡清的目的是突出道的意义，所以他将在朱熹并不十分明确的两个“其”字都注明为道，将解释“继”、“成”字的“其发”、“其具”定义为道之发、道之具，道发于阳而成于阴。从而，阴阳具道也就变形为道兼阴阳，这样做的好处是突出了道的主体地位和决定作用。张载当年以“两在故不测”注解“一故神”，一与两互不可缺，“此天之所以参（叁）也”。^② 蔡清在这里引用，其意则在发明：道既可以在于阴，也可以在于阳，这才叫“两在”，而非是一般的两个对立面的同时并存；道不论是在于阴还是在于阳，都是一道之动静发用，所以有此“一”便神妙莫测，而非是一般的对立面之依存于统一体。显然，蔡清改塑了张载的命题，而生成了自己的新的思想。

从虚实的方面来说，《易传》本文“继之者善”、“成之者性”中的两个“之”字，蔡清认为都是虚字，以便于发明善是道所发用，性是道所成就。道才是最终的实在。而在《本义》中，朱熹以“其”去注解《易传》本文的两个“之”并将宾语换做主语，被动倒成了主动，但“其”字与“之”字一样终究仍是虚说，所以蔡清还要继续加工，将道明确化并凸显出来。可以说，在继善成性的架构中如此突出道的地位和作用，是前人学术所缺乏的。

第三，规范继善成性的理解。在总体上，蔡清继承了朱熹和陈淳关于继、成属气而善、性属理的观点，但这样做有将理气分为两截之嫌，因而还需要解释。蔡清说：

《通书解》注曰：以继之成之为气，善也性也为理。何以分理气而二之？盖善字性字难以属气也。然理亦归诸气，二而一者也。善谓化育之功，化育之功

① 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第602页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 张载：《正蒙·参两》，《张载集》，第10页，北京，中华书局，1978。

所以目之曰善者，以其能生物故也。所谓“天地之大德曰生”也。安得不谓之善？^①

之所以要将继之成之归属气，善也性也划归理，在蔡清却非常简单，就是善字性字无法归属于气。不过，由于理是依气而存的，所以可间接地使善、性也统一于气。朱熹以化育之功发明“善”，是因为化育生物是天地间最伟大的德行。这又怎么能不叫做善呢？

2. 继善与性善之关联

由于人性善恶的争论在中国哲学领域中长期产生的影响，人们一讲到善，往往容易与人性善恶之善相混淆，所以必须要分辨清楚。首先，继善属于天道自身的运动。他说：

继之者所以谓之善，盖此时全是天道之本然，无些毫渣滓杂于其间，所以目之曰善也。善字是名目字，不是善恶之善，对下句性字言。盖此理在天道，则曰善；既付于人物，则曰性。要分天与人物界限。《中庸》曰：“天命之谓性。”与此理则一般，但彼是串合言耳。继善是天命流行，成性则此命已交过人物去了。乾道变化，继之者善也；各正性命，保合太和，成之者性也。^②

“继之者善”的“善”，说明的是天道本然的纯净无杂，尚谈不到人性善恶的问题。善与性相对应，中心是一个理，理在天道曰善，在人物则为性。《中庸》讲“天命之谓性”，是将天命与人性串合在一起说的，并非意味不分天人。双方分说，继善是天命（天道）流行本身，成性则是天命已降而在人物。用《易传》的话来说，“乾道变化”是天道普遍流行而万物生生，所以是“继之者善”；“各正性命，保合太和”则是讲人物各得所赋之理而全其性命，所以是“成之者性”。

① 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第602页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第601～602页，台北，台湾商务印书馆，1986。

那么，继善与成性的差异就不具有绝对性的意义。事实上，蔡清认为双方本来是相互发明的关系。所谓“继善者，成性之方发阳之事也；成性者，继善之已成阴之事也。一阴一阳之所在，此道之见于天命之流行赋与者然也。”^①“继善”不过是“成性”之阴还处在发乎阳的阶段；“成性”则只是“继善”之阳已到了成于阴之过程。每一方之出现和发挥作用，都同时是在准备另一方之出现和发挥作用的到来。

其次，如何恰当理解“性善”之“善”？讨论继善与性善的关系会引发一个更为深层次的问题，即如何恰当理解“善”尤其是“性善”之善。在这里，蔡清并不认同包括薛瑄在内的流行见解，即认为孟子“性善”是源出于《易传》的“继善成性”。他指出：

“继善成性”，先儒以为孟子“性善”之论所由出，然按《大传》，此言终是兼气质，终是兼高下善恶。故下文云“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。此固于气质而不能纯乎善者也。又曰：“百姓日用而不知。”则其中又安得无恶者耶？此所谓愚不肖者之不及也。乃知孟子论性不论气，果是不备也。^②

《易传》兼性（理）气是前人已有的观点，薛瑄也曾予以强调，但就薛瑄而言，由于坚持较为彻底的道器一致论，所以性气的并立由于性亦气、气亦性而实际上被消解。结果仍然回到性善出于继善的旧路。蔡清则始终认为，《易传》既言天性又言气质，实际上就是承认人性中善恶高下是兼有的。所以接下来才有“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”之语——见善谓善，见恶谓恶，无力辨认则无所谓。道理其实并不复杂，因为凡人物都基于气质而生成，受此局限，又怎能排除气质（之性）于外呢？人的气质生命与张载所说的气质之性，在蔡清这里显然是混而不分的，这也是大多数学者通常的见解。由此，孟子性善只论性而不言气（气质），明显不完备。蔡清将朱熹当年对孟子性善的批评具体化了。

① 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第602页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第602～603页，台北，台湾商务印书馆，1986。

之所以如此，也可看做是蔡清对程颢以来关于善恶皆谓性和理有善恶的观点进一步发挥的结果。蔡清曰：

人性之有恶者，亦在善中之恶。故孟子以为人性皆善，亦是也；先儒以为恶亦不可不谓之性，亦是也。然虽至恶之人，见其所仇家之孺子将入井之时，初间亦皆有怵惕惻隐之心焉，岂不见得人性之善？但少间瞬息，则别心生矣。况其人素恶，终不可化，而善兹又岂非善中之恶乎？大抵以人性而视禽兽则为善，惟所禀有不同，则又有善中之恶。且如“文学”之选，虽百个进士，亦有学问不足者；虽聚百个状元，而较之其中，又有不足者。故惟纯粹者最难也。^①

蔡清并不抛弃孟子人性皆善的前提，但却作了重要的修正，即认为这是将恶包括在善中的结果。所以，人性善和人性中有恶的观点可以同时并存。从经验事实的层面说，孟子以“孺子将入于井”为例证明人有本然的怵惕惻隐之心，这固然不错；但孟子并未考察在这最初的心动之后，人是否去救孺子，别的考量如双方家庭为仇家等必然会制约人的行为。蔡清指明这一点，应当说是对孟子性善论证上千年之后一个重要的修补，并且也符合后来历史发展对于人世间残酷性一面的真实披露。

从理论自身来说，人因其有道德而高于禽兽，这从孟子揭示这一人禽之别以来早已盖棺论定，人们也因之而自觉其高贵。但是，只看到这一点是不够的，重要的在于人作为人类本身的高下善恶，所以讲论人的性善，必须要看到善中之恶的一面，看到从纯粹到杂驳都可以统属于善的范畴。事实上，同为进士而学问有参差，同为状元而品格有高下。重要的不在于“善”的质的统一，而在于其量的差别。蔡清的这一认识，应当说已高出于当时的一般学者之上。

四、继善成性说在王夫之的总结

古代社会的“继善成性”说发展到明清之际，可以说走向了最后的高峰。

^① 蔡清：《易经蒙引》卷九下《系辞上传》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，第603页，台北，台湾商务印书馆，1986。

其中，王夫之的思想成果最为引人注目。王夫之哲学视野宽广，又十分注重对《周易》经典的研究，先后有好几部易学研究的专著问世。王夫之的“继善成性”说与张载的思想同样也有继承的关系，张载对“继善成性”问题的思考，是王夫之理论研究的重要思想来源。但王夫之并未停留于张载，他在更为宽广的背景下系统总结和推进了前人的思想。

（一）道善性之“序”与“继”的地位

王夫之对于“继善成性”问题，在总体上是将其放到天人关系研究的宏观视野下进行的。善与性之间、继善与成性之间发生的问题，说到底都是天人之际的问题，是相对于道而发生的问题。那么，讨论善和性的问题，就必须与天人、与道联系起来才可行。对于道、善、性以及天和人等不同范畴，在《周易外传》中，王夫之认为首先须弄清它们之间的大与小、先和后等关系，其间的先后顺序在他十分要紧。他说：

人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之而后性存焉，继之而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。^①

在这里，宋明理学十分重要的“天性”的观念因违背宇宙生成之“序”而被否定。一阴一阳的相继相生为善，有“继”而后善才表现出来；人物成性而后性才存在，故就“天地”言，根本不存在无所谓“性”的问题。但是，由于人们不知道这个先后次序，都是混淆笼统地看待道，所以真正知此道者就很少了。那么，问题的关键，是应将成、继、善、性的不同概念分别加以分析，并在此基础上理顺它们相互间的先后关系。这也就是王夫之提出的道大而善小、善先而性后的观点。他说：

故成之者人也，继之者天人之际也，天则道而已矣。道大而善小，善大而性

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1006页，长沙，岳麓书社，1988。

小。道生善，善生性。道无时不有，无动无静之不然，无可无否之不任受。善则天人相续之际，有其时矣。善具其体而非能用之，抑具其用而无与为体，万汇各有其善，不相为知，而亦不相为一。性则敛于一物之中，有其量矣。有其时，非浩然无极之时；有其量，非融然流动之量。故曰‘道大而善小，善大而性小’也。^①

王夫之的架构，是把性与天道分隔开来。简单地说就是：在天为道，在人爲性，在天人之际则为善。道是纯粹的客观性，亘古以存，无所谓动静可否。善则处于过程的状态，不能独立发挥作用：善若充作体，则无法发挥作用；善若充作用，又没有体来支持。在此天人之衔接状态，善降在万类但尚未凝聚成性，众类之间因无自性而不能相知相合。一当性凝聚于物即成性，人物各自的规定性由此确立。时间和空间在王夫之是两个重要的衡量标志。宇宙由浩然无垠的初始态顺序演化为人物自性的确立，是一个必然的过程。而与这一过程相适应的，则是由流动变化的普遍之善转化为具体确定的人物之性。

从空间和过程看，道、善、性的序列是由普遍宇宙走向具体人物，从天道到人性，其状态表现则是从大到小：道大而善小，善大而性小。所谓“大小”，其意在“小者专而致精，大者博而不亲”，各有自身的适用范围。如果只想求大，以善说道，以性说善，只能流于空疏而不能得其精详。实际上，道、善、性之间，每一前者是生成后者的母体和条件。所谓“惟其有道，是以继之而得善焉，道者善之所从出也。惟其有善，是以成之为性焉，善者性之所资也。方其为善，而后道有善矣。方其为性，而后善凝于性矣”^②。一方面，前者为后者之原因，后者为前者之结果，前者决定后者；另一方面，后者又是前者的完成和确认。善是道的价值确认，性是善的完成和实现。三者之间，前后相互发明，缺一不可。

不过，在他后来著《周易内传》时，道与性两者之间的关系为他所更为关注，尤其是性对道的存在价值。如称：

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1006页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1007页，长沙，岳麓书社，1988。

道大而性小，性小而载道之大以无遗。道隐而性彰，性彰而所以能然者终隐。道外无性，而性乃道之所函。是一阴一阳之妙，以次而渐凝于人，而成乎人之性。则全《易》之理不离乎性中，即性以推求之，《易》之蕴岂待他求象数哉！^①

道大与性小的相对规定并没有变化，变化的是性的地位和作用。性虽然“小”，但从现象态来看是道隐而性彰，道完整无缺地存在于性之中。尽管性彰是在道的作用之下，但毕竟性成为道的全权代表，道外无性与性外无道可说是相互发明。正是因为如此，一阴一阳之精妙处，顺序凝结于人而成性。“成之者性”的命题所要说明的，是一部《易经》的道理都凝聚于性中。如果能就“性”的范畴认真推导，《易经》的深层义理都能得到发明，也就不再需要象数的手段了。

在道、善、性三者的关系中突出道和性的地位，是因为“善”在这里发挥的是沟通天人两极的桥梁的作用，而不是独立的实体。同时，虽然说“继之者善”是一个整体，但正如王夫之单独讨论道和性的范畴一样，他也将“继”从命题中抽出而特别予以强调。

将“继”作为专门的范畴阐发，是王夫之继善成性说的重要特点。在他这里，天通过继而显其能，人凭借继而绍其生理，宇宙间的一切都是因为继而变得丰富多彩的：“夫繁然有生，粹然而生人，秩焉纪焉，精焉至焉，而成乎人之性，惟其继而已矣。”^②当然，“继”的性质不是纯粹单一的，而是复合交叉的，而且，阴阳各自的相继与其间的对立互继还是生生不已的过程。所谓“以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴”^③也。在他这里，川流不匮而不忧其逝，因为有继之者；日月相错而不忧其悖，因为有继之者。太和细缊，生生不息，人性正是在这一过程中而得以成就。王夫之以“继”为善并作为成性的充分必要条件，不但对天道流行不息的价值给予了最高程度的认定，

① 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第526页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1007页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1007页，长沙，岳麓书社，1988。

而且认为这才是圣人提出继善成性之说的真正深意所在：“斯古人之微言，而待于善学者与！”^①

那么，王夫之继善成性说的重心，最后就落在了“继”之一词上，他并以此去解释善与不善生成的缘由。因为既然是继为善，不继，自然是不善也。当然这只是顺延到人世而言：“天无所不继，故善不穷；人有所不继，则恶兴焉。”^② 从而，人世间因有所不继而生恶，就是不奇怪的。恶之来源，自先秦以来众说纷纭，但从宇宙生成的角度将其归结到人世对天道流行之善的中断上，则完全是王夫之的新创。

（二）善、性先后与孟子性善

王夫之从道、善、性的确定序列讲善和性的关系，与孟子性善论所讲的人性与善的关系明显不同。王夫之据此对孟子性善论提出了质疑，而且试图以他自己善在性先的模式去改塑孟子。他说：

故孟子之言性善，推本而言其所资也，犹子孙因祖父而得姓，则可以姓系之。而善不于性而始有，犹子孙不可但以姓称，而必系之以名也。然则先言性而系之以善，则性有善而疑不仅有善。不如先言善而纪之以性，则善为性，而信善外之无性也。^③

就是说，按照王夫之的归纳，孟子言性善，无非是想要上溯本原以说明性善的根基。这就好像子孙辈是由祖父辈而得姓，所以可以某姓去推定这一个家庭世系；但问题是“善”并不是由性而生，好比除了姓以外，子孙之名是另加的成分一样。如此性先而善后，则可能出现的情况是善不过是性的属性之一，并不能确

① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1008页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1008页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1007页，长沙，岳麓书社，1988。

保性中没有别的属性，如恶。所以，真要想证明性善，就不如讲善先而性后。因为性是由善而生的，性善便是理所当然之事，善外则无性也。从而最终保证了性善。

王夫之善先性后的继善成性说，在他中年时期的著作《读四书大全说》中得到了继续。在后者中他认为：

《易》曰“继之者善也，成之者性也”，善在性先。《孟子》言性善，则善通性后。若论其理，则固然如此，故朱子曰：“虽曰已生，然其本体，初不相离也。”

乃《易》之为言，惟其“继之者善”，于是人成之而为性。（成，犹凝也。）《孟子》却于性言善，而即以善为性，则未免以继之者为性矣。继之者，恐且唤作性不得。^①

王夫之的基本点仍是天人相续之际为善，凝于人之形质为性，善与性分前后。孟子则将二者合为一处且按性先善后来讲性善，明显是不对的，因为这根本颠倒了《易传》的顺序，等于是将《易传》的“继之者善”改换成了“继之者性”。

不过，孟子之论性善，本不直接涉及天人关系，王夫之则按自己天人观的视野去改塑孟子的性善论架构。通过他的改造，孟子的性善，可以理解为善通性后，即善虽然在先，但由于肩负天人相续的职责，所以既可以达于天上，也可以通于性后。达于天上就是继善模式，通于性后则为性善模式，所以又可以把《孟子》与《易传》联系起来。王夫之还认为，朱熹关于已生之后先天本性（善）并不离去的观点，实际上也是讲述的这一道理。

同时，孟子论性善既然是推本而言之，就还可以从性之源头即天命的角度来进行解释。在此意义上：

孟子之言性，近于命矣。性之善者，命之善也，命无不善也。命善故性善，则因命之善以言性之善可也。若夫性，则随质以分凝矣。一本万殊，而万殊不可

^① 王夫之：《孟子·滕文公上》，《读四书大全说》卷八，《船山全书》第6册，第959页，长沙，岳麓书社，1988。

复归于一。《易》曰“继之者善也”，言命也；命者，天人之相继者也。“成之者性也”，言质也，既成乎质，而性斯凝也。质中之命谓之性，（此句紧切。）亦不容以言命者言性也。故惟“性相近也”之言，为大公而至正也。^①

“命”在这里所承担的，实际上正是《周易外传》中的“继”的角色，因命或继而接续起天人双方。天道为善，故其命于人身当然也为善，后者即是成质而凝性的过程，所以质中之命叫做性。但是，命本身是普遍性，性则是特殊性，所以从源头之命看是“性善”即一本，从众人之性看则只能说是“性近”即万殊；而且，在成质凝性之后，不能再复返回去说一本之善了。孟子的性善论由于不能像孔子的“性近”说那样最大限度地解释现实人性，其合理性便受到质疑。

那么，王夫之将性与善分拆，又将性与命分拆，中心其实是一个，即孟子性善论架构的不合理性或不充分性。但是，作为一名儒家理想的执守者，王夫之又是坚持人性善的价值导向的。对于孟子性善论证的不严谨，王夫之可以从自己的角度去重新解释。他说：

孟子曰“人无有不善”，就其继者而言也。“成之”，谓形已成，而凝于其中也。此则有生以后，终始相依，极至于圣而非外益，下至于梏亡之后犹有存焉者也。于是人各有性，而一阴一阳之道，妙合而凝焉。^②

“人无有不善”不是按照孟子性本善的模式，而是按照王夫之“继”天之善而性凝于形的模式。人生之后，与善性相依，不论是至上的圣人，还是至下的愚人，善性都不会泯灭。凡人均有此性，是因为一阴一阳之道的精妙凝聚于人而成就了人的善性。可以说，宋明儒诸家论性，大都与孟子理论相关，但孟子的理论意义主要是提供了一个共享的平台，在它的上面可以开发出多种多样的性论体系。

^① 王夫之：《论语·阳货》，《读四书大全说》卷七，《船山全书》第6册，第862页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第526页，长沙，岳麓书社，1988。

（三）性、才之分及对张载“善恶混”的修正

王夫之作《周易外传》时，张载思想的影响尚未可知，但在其晚期著作《张子正蒙注》中，他已成为张载哲学的自觉继承人。王夫之的注解不是简单地继承，他的学术创新也正蕴涵于其中。一个最明显的表现，就是张载的继善成性说是与他“性未成则善恶混”的定位相适应的，而这在王夫之，却成为他讨论性善问题要努力排除的选项。他说：

成，犹定也，谓一以性为体而达其用也。善端见而继之不息，则始终一于善而性定矣。盖才虽或偏，而性之善者不能尽掩，有时而自见，惟不能分别善者以归性，偏者以归才，^①则善恶混之说所以疑性之杂而迷其真。继善者，因性之不容掩者察识而扩充之，才从性而纯善之体现矣，何善恶混之有乎！^②

张载“性未成”的“成”，王夫之解释为“定”，“未成”本身却被王夫之抹去了。“定”意味着有确定的性为体并展示出作用。从天道流行说下来，天道之善普现而传继于人世，不息不止，不同人物各专于一善而定在于自身以成其性，人性遂由此确定。

在这里，王夫之显然认为只说继善而定性，不足以回答善恶混的问题，所以他将“才”的概念插入了进来。认为人的才质虽然有偏，但善性的端倪总能顽强地显露出来，由于人们看不到善端的展现的必然并以此为性，而是将偏杂不正的才质视作为性，这就难免要走向性善恶混的歧途了。“继善”之功，前面王夫之强调的多是天道之善的普遍流行，但这其实只说了问题的一半，另一半则是人的自觉继善的成性实践。这一观点，在他的《周易外传》中就已经提出来了。所谓“滋之无穷之谓恒，充之不歉之谓诚，持之不忘之谓信，敦之不薄之谓仁，承之不昧之谓明。凡此者，所以善也。则君子之所以为功于性者，亦此而已矣”^③。君子

① 本句采用该页注文①文字，而不采用正文的“而以偏者归才”。

② 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第130～131页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第五章》，《船山全书》第1册，第1007页，长沙，岳麓书社，1988。

成性，其实除了自觉继善之外，并没有别的捷径可走。这一思想发展到《正蒙注》，王夫之又引入了宋代湖湘学的“察识”的观念，察识善性端倪并弘扬扩充，有偏之才归顺于性的主导，定在于人性的善体得到充分实现。这样一条路走下来，哪里有善恶混存在的地盘呢？

王夫之不认同张载的善恶混说，但他对这一思想的修正，又是借用了张载以“才”来解释气之偏的方法，以便把性从其与才的纠缠中解脱出来：“性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之恶，此古今言性者皆不知才、性各有从来，而以才为性尔。”^①从才的来源说，才亦统属于气的范畴，与气质之性相关，但毕竟二者各有侧重，不完全相同。他说：

故耳目口鼻之气与声色臭味相取，亦自然而不可拂违，此有形而始然，非太和细缊之气、健顺之常所固有也。旧说以气质之性为昏明强柔不齐之品，与程子之说合。今按张子以昏明强柔得气之偏者，系之才而不系之性，故下章详言之。而此言气质之性，盖孟子所谓口耳目鼻之于声色臭味者尔。^②

王夫之讲气质之性，始终注意把张、程之说区分开来。按张载的系统，是气有二而性亦有二：一是太和细缊之气，与此相关的健顺之常性即是天地之性。二是人降生时所禀赋的昏明强柔不齐之气，此气在汉以来的气禀说中被认为是恶的来源，二程亦持此观点。但在张载，却是把昏明强柔不齐之气与气质之性分开来的，即将前者归属才而不归属于性；孟子所说的口耳目鼻之于声色臭味的欲求才是张载所说的气质之性。

王夫之进一步分析说，欲求既然属于性，就是包括上智下愚在内，人人都有，本身无所谓善恶。谓其为恶，乃是因为源于太和细缊的天地之性或仁义礼智为声色臭味所夺，不能约束其情志、不能有节的结果。所以，天地之性与气质之性，

^① 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第129页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第127～128页，长沙，岳麓书社，1988。

“屈伸之间，理欲分驰，君子察此而已”^①。

按照察识先于涵养的湖湘学的理论传统，“察此”之后，必须加涵养之功，所以下一步的问题还在于养。张载已有“养其气，反之本而不偏”之说，王夫之则结合才的概念继续予以推进：“养之，则性现而才为用；不养，则性隐而唯以才为性，性终不能复也。”^② 养气则才随性体而发挥作用，不养则性体隐退而听凭才质，回复至善本性的使命也就不能完成了，

在《周易外传》中，王夫之将性与善分开来讨论，作《正蒙注》时他亦继续了这一思维。故对于《易传》不说成善而说成性的问题，他根据张载“恶尽去则善因以亡，故舍曰‘善’而曰‘成之者性’”的观点进一步阐发说：

恶尽去，谓知性之本无恶，而不以才之偏而未养者诬其性也。善恶相形而著，无恶以相形，则善之名不立，故《易》言‘继之者善，成之者性’。分言之而不曰‘性善’，反才之偏而恰合于人，以其可欲而谓之善矣。善者，因事而见，非可以尽太和之妙也。^③

善恶的问题可以反过来看，即恶如果能尽去，便知它本来非性所有，这就不会将才之偏和不养才所导致的恶记在性的账上。善恶本相形而生，无恶亦即无善，所以善与性需要分言。既然是分言，当然就不用说“性善”。如果人能加涵养之功，去偏归全，是正适合人的需要的，所以孟子当年又有“可欲之谓善”的说法。那么，善既然只是就事而论其所好所取，也就不能与太和之道的神妙本性混同起来。从另一方面看，虽然说天道流行，善无所不在，但对于芸芸众生来讲，“惟人则全具健顺五常之理”。这既可看做是对人贵于他物的褒扬，也同时认定了人之善与太和本性不能等同，亦即他所谓“善者，人之独也”^④ 的本来含义。

① 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第128页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第130页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第131页，长沙，岳麓书社，1988。

④ 王夫之：《张子正蒙注·诚明篇》，《船山全书》第12册，第126页，长沙，岳麓书社，1988。

第五章

生生之谓易

“生生之谓易”是《易传》对《周易》性质的一个基本定位，这一定位在今天可以说比以往更多地得到了人们的认同，它的意义在于揭示了易学哲学乃至整个中国哲学看待人和周围世界的最根本的观点——大化宇宙生生不息。

一、传统儒学的“生生”说

《易传》论“生”无处不在，但主要体现在《系辞传》中。其中惯常为人们所引述的，除“生生之谓易”之外，便是“天地之大德曰生”了。《易传》以“德”论生，强化了“生”之普遍实在的善的价值，这是从质上概括的乾之“大生”；而从量上看，“大生”推进为“广生”，万物生生，气化流行，无处不是坤的成就著现。这就是所谓“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日

月，易简之善配至德”^①。“大生”、“广生”论生都是由静到动，双方虽性质相对而各有体（静）用（动），却又能总和为一体，共同揭示和表现天地四时阴阳的存在价值。可是，对于如此伟大的生生之善，作者最后的归宗，却只用了“易简”两个字：乾坤“易简之善”可以配“至德”。

何为“易简”？《易传》并没有明确的解释，只是笼统地通过“乾知大始，坤作成物；乾以易知，坤以简能，……易简而天下之理得矣”^②等模糊性的语言而予以揭示。其中突出的是乾坤二卦生成天地万物的不同性质和功能。即乾的特性是创始，坤的特性在顺成，乾坤相结合，宇宙便生生不息。由此，“易简”之易是为平易，乾以平易而主天地万物之创生；简即是简直、简单，坤顺天而简单，使万物各得以繁育养成。既然“易简”体现了天地间最大的善——宇宙万物的生成繁衍，也就完全配得上“至德”。

但是，作为“至德”的“易简”之善，长期以来似乎并未受到人们的特别关注。王弼《周易注》不注《系辞》以下，韩康伯续王弼注《周易》，亦只是简单按道家无为而无不为的思想一笔带过，释之曰：“天地之道，不为而善始，不劳而善成，故曰‘易简’。”^③不过，韩康伯注虽然简单，但他按无为而无不为的思想框架诠释“易简”，对后来者也产生了一定影响。

到唐初，孔颖达作《周易正义》，对乾坤易简的思想第一次作了较为详细的阐释。他认为：

“乾知大始”者，以乾是天阳之气，万物皆始在于气，故云知其大始也；“坤作成物”者，坤是地阴之形，坤能造作以成物也。初始无形，未有营作，故但云“知”也；已成之物，事可营为，故云“作”也。

“乾以易知”者，易为易略，无所造为，以此为知，故曰“乾以易知”也；“坤以简能”者，简谓简省，凝静不须繁劳，以此为能，故曰“坤以简能”也。若于物艰难则不可以知，故以易而得知也；若于事繁劳则不可能也，必简省而

① 《周易·系辞上》。

② 《周易·系辞上》。

③ 韩康伯：《周易注·系辞上》，见楼宇烈《王弼集校释》，第536页，北京，中华书局，1980。

后可能也。^①

孔颖达将乾始坤成之意，解释为始于气（阳）成于物（阴），阳生而阴成，这是从二气生生的角度来立论的，但孔氏却并未将乾坤生生与易简的特性结合起来。乾坤阴阳的生成是生成，易简是易简，二者处于分离的状态。就后者说，从韩康伯到孔颖达，都是立足玄学的无为虚静，按照无有、简繁的相对关系去解释易与简的字义，没有能够将易简特性与气或道等实体概念，与哲学理论的基础结合起来。后来者要想超越玄学而向前推进，就必须引入实体的概念，从气、道等实体概念出发去讲生生。这也正是历史留给宋代新儒学的任务。

二、宋初学者之论“生”意

虽说“天地之大德曰生”是《周易》的基本思想，但从宇宙生成论的角度全面阐发《周易》的“生”意和易学的生生思想，还是从宋代新的学术风气兴起以后才真正展开的。

（一）胡瑗论“生”及其与前后思想的关系

位列宋初“三先生”之首的胡瑗，在对乾坤“易简”特性的深入思考和阐释中，一方面延续了魏晋以来以无为作指导的思想脉络，另一方面则开始有了联系实体的新的思考。他认为，“乾知大始”是说阴阳始判而万物未生之时，万物承乾阳之气而生，是“起于无形而入于有形”；“坤作成物”则是指坤阴之气承乾阳而形成万物，载育营为。“然乾言知，坤言作者，盖乾之生物起于无形，未有营作；坤能承于天气已成之物，事可营为，故乾言知，而坤言作也。”^② 那么，这里的生生运动就表现为由乾到坤、由无形到有形、由无营作到有营为的顺序推演变化，由于乾无为而坤有为，所以乾只能说“知”，而坤才能言“作”。

^① 孔颖达《周易正义·系辞上》，《十三经注疏》，影印本，第64页，北京，中华书局，1980。

^② 胡瑗：《周易口义·系辞上》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，第453页，台北，台湾商务印书馆，1986。

如此的阴阳气生生过程与易简特性是什么关系呢？胡瑗说：

“乾以易知，坤以简能”。义曰，夫乾之生物，本于一气，其道简略，不言而四时自行，不劳而万物自遂，是自然而然者也。坤以简能者，夫坤之生物，假天之气，其道亦简略，其用省默而已，不假烦劳而物自生，不假施为而物自遂，是自然而然者也。^①

胡瑗已经明确地将“一气”之本补入到易简的思维框架之中，既讲无为又强调气本，表现出新的思想倾向。而且，胡瑗以“道”的“简略”来解释易简，无为而无不为，明显是儒道和合的结果：论道不劳而万物自遂自生，出于老子；论道（天）不言而四时行百物生，则又联系到孔子。虽说儒道兼综早在魏晋时就已风行，但玄学却是不注重乾坤易简的问题的。

不过，胡瑗对于孔颖达的继承也是很明显的。这尤其是在以静和简为指导上。譬如他称：“然则乾言易知，坤言简能者，何也？盖乾体在上，坤道在下，万物始于无形，而乾能知其时，下降而生之。坤道在于下，而能承阳之气，以作成万物之形状，其道凝静，不须烦劳，故乾言易知，坤言简能也。若夫生成之道，于物艰难则不为易知，若于事烦劳，则不为简能也。”^② 如果将气化之道的的基础去掉，则与前述孔颖达语便没有了区别。但也正因为如此，气化的基础就显得尤为重要。胡瑗多次提及的“生成之道”的概念，说到底就是阴阳互生互变；正是阴阳互生互变，才有“生生之谓易”，才有“生生相续而不绝”。^③

不过，不论是从“易简”还是“生成之道”进行阐释，并不能包含易道生生的全部内容，事实上，生生“至德”在《周易》更具特色也更具深刻的蕴涵，乃是通过《周易》复卦《彖辞》的“复其见天地之心”而得以揭示的。所谓

① 胡瑗：《周易口义·系辞上》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，第453页，台北，台湾商务印书馆，1986。

② 胡瑗：《周易口义·系辞上》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，第453～454页，台北，台湾商务印书馆，1986。

③ 胡瑗：《周易口义·系辞上》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，第469页，台北，台湾商务印书馆，1986。

“天地之心”，这里指天地的本性。复卦䷗由纯阴之坤卦䷁发育而来。一阳出现于下，是为上坤䷁而下震䷲，坤地静而震雷动，按季节当为农历十一月阴气萌动之时，即复卦卦象预示着阳气“复”生之兆。故《彖传》言“复”而见“天地之心”。

然而，如何恰当解释“复其见天地之心”一句，在历史上却存在着争议。王弼的《周易注》历来影响很大。他在这里提出了天地以何为心的问题，而以“反本”为解答。这个所谓“本”，就是无，是静。王弼说：

复者，反本之谓也。天地以本为心者也。……然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运行万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。”^①

“复”生的实质在“反本”。王弼以为，天地之“大生”富有万物、运动不停，但这只能是属于末节的现象形态，因为它们都离不开“寂然至无”的根本。那么，这个一阳位于五阴之下的复卦卦象，正在于通过动息于地中的寓意使人明白，以息而静的“无”为标识的天地之心，正是运动万变的天地万物之本也。如果不是这样，以动以有为心，则物各为我而不能相容，也就无法得到完全的保存。一句话，以动为本根本不能说明万物生生的秩序和稳定。

王弼的动静观是以无为本的玄学思辨的产物，其价值虽然也在相当层面得到后来者的承认，但总体上是不适合宋以后新儒学的义理间架的，所以在后者必须对其进行改造。以动而非以静去看待世界及其天地之心的概念，逐渐成为时代的主流。

胡瑗其时还未直接以动的样态来解释天地之心，但从其强调阳气生物的作用看，重心显然已倾向动的一方。他说：

“复其见天地之心乎”者，夫天地所以肃杀万物者，阴也；生成万物者，阳

^① 王弼：《周易注·复》，见楼宇烈《王弼集校释》，第336～337页，北京，中华书局，1980。

也。天地以生成为心，故常任阳以生成万物。今复卦一阳之生，潜于地中，虽未发见，然生物之心于此可得而见也。故董仲舒曰，阳常居大夏，以生育长养为事，以此见天地之心在于生成而已。犹圣贤之心以生成天下为心，虽始复其位，其事业未大被于天下，而行道之初已有生育之心也。……言天地之气，始虽幽晦而不可见，然生物之心可得而推矣。^①

阴杀物而阳生物，天地既以万物生成为心、为自己的本性，所以常任者是阳而非阴。当然，一阳初复时，尚为潜晦状态，但即便此时，其生物之心亦表露可见。所引董仲舒的“阳常居大夏”，可以解释为阳气常在阳动状态以长养生物为事。而且，如此的天地生成与圣人教化天下属于同一的性质，始复时事业虽未光明于天下，但这并不抹杀生育之心自初便有的事实。简言之，气化生成虽有幽显晦明等区别，但从天地常任阳可以推定生物之心的不误。

（二）欧阳修的“天地以生物为心”

胡瑗的“天地以生成为心”，在后来者欧阳修这里，已重新表述为“天地以生物为心”。欧阳修的名气后来虽然很大，但他却十分敬重胡瑗，其所撰《胡先生墓表》对胡瑗在宋初的学术地位给予了充分的肯定。欧氏叙述胡瑗生平的主旨后被《宋史》胡瑗本传所采，说明宋元人士是认同欧阳修对胡瑗其人其学的评价的。从思想的传承说，自“天地以生成为心”到“天地以生物为心”，可以明显看出宋儒主“动”思想的发展脉络。事实上，在易学史上引起轩然大波的欧阳修的《易童子问》，便正是以动而非静去解释天地之心的。他说：

童子问曰：“‘复其见天地之心乎’者，何谓也？”曰：“天地之心见乎动，复也。一阳初动于下矣。天地所以生育万物者本于此，故曰‘天地之心’也。天地以生物为心者也。其《象》曰：‘刚反，动而以顺行’是矣。童子曰：“然则《象》曰‘先王以至日闭关，商旅不行，后不省方’，岂非静乎？”曰：“至日

^① 胡瑗：《周易口义》卷五，影印文渊阁《四库全书》本，第2册，第290页，台北，台湾商务印书馆，1986。

者，阴阳初复之际也。其来甚微，圣人安静以顺其微，至其盛然后有所为也，不亦宜哉！”^①

欧阳修的解释是以阳动于下释复，而天地之心正是由此动来体现的，动者，生物也，所以说是天地以生物为心。这也就是复卦《彖辞》所说“刚反，动而以顺行”的阳气复生顺布之意。至于《象辞》说至日（冬至复之日）闭关、不行、不省方，并非意味着一切静止不动，而是因为此时一阳初复，气息尚微，人故不可贸然动作，而是当静下心来，以自然平和的心态顺从阳气由微而盛的生长，直至阳气繁盛之时才当有所作为。

当然，欧阳修并不一概否认静的存在价值，但他将静的地盘从天地本性压缩到了个人的心态和修养水准上。动自身当然也有或微或盛的差别，但从质上讲却并无不同，天地生物则都是以动为标志的。即凡生物，则不能不动也。在这里，由于欧阳修认为《系辞》非圣人所作，连带影响到对《系辞》中生生思想的采撷。欧阳修亦论及“易简”，但这是为他将《系辞》的论述贬称为“繁衍丛脞”服务的。所谓“孔子之文章，《易》、《春秋》是已，其言愈简，其义愈深。吾不知圣人之作，繁衍丛脞之如此也”^②。

欧阳修的生生之论虽然简单，但他率先提出的“天地以生物为心”的命题和动不绝对排斥静，而需要静中看动的观点，却在相当层面影响到其后宋代易学哲学的发展。作为北宋哲学也是义理派易学最重要的代表的张载和二程，在一定意义上都是欧阳修事业的继承者。

三、张载、二程的“生生”论说

宋初学者的生生之说虽然开启了一扇新的易学大门，但进入这扇大门并切实地将易学的“生”意哲学推向前进的，还是有赖于各派理学家的功劳。从张

^① 欧阳修：《易童子问》卷一，《欧阳修全集》（李逸安点校）卷七十六，第1110页，北京，中华书局，2001。

^② 欧阳修：《易童子问》卷三，《欧阳修全集》卷七十八，第1120页，北京，中华书局，2001。

载、二程开始，理学家讲“生生”力求将天道与人道贯通起来，并且注重从“生理”的角度看问题，为易学的“生生”之说提供了更为宽广的发展前景。

（一）张载论“易简”和“生物为本”说

张载从“太和”之道的生生之功出发来诠释乾坤的“易简”。在前面他已将“太和”之道定位为一个性气、虚实和合的矛盾综合体，阐明宇宙的生成开始于太和之道内涵之性的对立作用，并随其作用的不断展开，内涵之性逐渐外化，天地万象遂由此而生。因而：

起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神，不如野马、细缊，不足谓之太和。语道者知此，谓之知道。学易者见此，谓之见易。不如是，虽周公才美，其智不足称也已。^①

张载此处之“生”，虽不直接意味着现象世界的生成，但却明确了内在本性的生生性质。正因为气化不停息的相互作用，宇宙也就由此而孕育生成。如此之宇宙生成在性质上是由隐微而显著、柔弱而刚强的过程。易道生生在这里体现为乾坤阴阳各自发挥自己特殊的功能——乾以平易而生起，坤以简直而效法，“易简”而生生成就不息。

可以说，“太和”概念在《易传》还只是作为宾语表示被动的和谐，在张载却变形为蕴涵和生成天地万物的主语，可象形气与不可象的神妙本性共同作用，形成天地间生生不已的气化运动。内涵动静相感之性的太和，不是寂静的结局，而是生生的源头。这是道之本来，也是易之实质。如果不能理解这一点，即便是系了爻辞的周公，其智慧也不值得称道。

同时，从上可以看出，太和、易、道对张载而言，其实都是同等程度的概念，它们从不同方面揭示气化生生的神妙不测。推而广之，不论是生死、阴阳、阖辟、昼夜，“语其推行，故曰‘道’；语其不测，故曰‘神’；语其生生，故曰

^① 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页，北京，中华书局，1978。

‘易’；其实一物，指事而异名尔”^①。太和作为道；表现为推荡流行；而变化不测、生生不息，体现则是“易”之神妙。简言之，易道在张载，就是对立互动、生生流行之道。

当然，宇宙间的生生，在人世实际表现的是自强不息的精神，故他又以日新之“进进”来表述生生。他说：“‘日新之谓盛德’，过而不有，凝滞于心，知之细也，非盛德日新。惟日新，是谓盛德。义理一贯，然后日新。‘生生之谓易’。生生，犹言进进也。”^②“日新”是宇宙生生不息最突出的特色，也是人自觉做道德修养的最根本的要求，所以说日新就是生生，就是进而又进，永无止息。

联系到“天地之心”的问题，张载的基本思路是按照静中有动的模式去阐释《周易》的思想的。张载说：

大抵言“天地之心”者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。地雷见天地之心者，天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。雷复于地中，却是生物。《象》曰：“终则有始，天行也。”天行何尝有息？正以静，有何期程？此动是静中之动，静中之动，动而不穷，又有甚首尾起灭？自有天地以来以迄于今，盖为静而动。天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？^③

张载肯定“天地之大德曰生”的前提，又接过了天地以生物为心的思想，以“生物”为本去诠释“天地之心”的意蕴。“本”之意义在他就是生物，作为天地间最根本的德性，雷复于地中或一阳在五阴之下，就不是如王弼所说的那样是指以静以无为为本，而是重在突出静中之动。当然，张载也有选择地继承了王弼之静和无为的概念。因为静有自己的长处，那就是它没有动所必需的时间和过程的限制，具有永恒的价值。

但是，要为“生物”呼喊的张载，又需要强调动的作用。所以他要动置

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第184页，北京，中华书局，1978。

② 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第190页，北京，中华书局，1978。

③ 张载：《横渠易说·复》，《张载集》，第113页，北京，中华书局，1978。

于静中来调和二者的矛盾。认为不是静自身、而是静中之动才是天地生化的根本。生生不息表现为动而不穷，从而不存在所谓首尾生灭的问题。不过，论动也应当小心，即这里的动不是谁有意为之，作为“静而动”的存在，它是自然无为，无所主宰，也正因为这样，天地的生生不息过程才能长久。

（二）二程的“动之端”为心和乾元生生说

与张载不同，程颐作《易传》，在动与静谁为天地之心的问题上不再调和，而是直接以“动”或“动之端”为标识而对王弼尚静的思想进行了批判，开始全面总结和推进魏晋义理易学的生生之说。

程颐说：

一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之？^①

自王弼至程颐面对的是“一阳复于下”的同样的卦象，然而王弼以“寂然至无”、“动息地中”为解，实际也就是程颐概括的“以静为见天地之心”。程颐自己则将这一观点从根本上颠倒了过来，提出天地之心不应当以静、而应当以动来揭示。

在程颐，天地之心的概念，本来就是说明万物的发动生长的，正是“动”才生成了宇宙的秩序。而这“动”，具体讲就是“生”或“生物”，将原本作静态描述、并处于静止状态的“天地之心”的概念改换到从动态描述、并勃然而生的“天地生物之心”上来。从而，天地之心作为宇宙的本原也就是动而非静，是生生而非寂然。所以他强调说：“‘复其见天地之心。’一言以蔽之，天地以生物为心。”^②“天地之心”就体现在“生物”上，若不生物则无“心”。

在这里，天地之心所以是“动”的，在于天地自身只有在相交和合的过程中才能生物。程颐在解释人世的生生不穷时说：“天地不交，则万物何从而生？

① 程颐：《周易程氏传·复》，《二程集》，第819页，北京，中华书局，1981。

② 程颐：《河南程氏外书》卷三，《二程集》，第366页，北京，中华书局，1981。

女之归男，乃生生相续之道。男女交而后有生息，有生息而后其终不穷。前者有终而后者有始，相续不穷，是人之终始也。”^① 生物的过程既然只能在天地相交的前提下才是真实的，从张载到程颐，以两性的对立交感来说明天地之心的“动”态，就是理所当然的。正是因为有此动作为天地的本性，不论是万物生生，还是人世的相续，都是永无穷究的生生的过程。

天地乾坤所以需要交感互动，不仅在于双方各自都只占有片面的规定而需要互相补充，而且在于双方的生物功能只能通过互补才能生成完全的世界。程颐说：

“富有”，溥博也。“日新”，无穷也。生生相续，变易而不穷也。乾始物而有象，坤成物而体备，法象著矣。^②

《周易·系辞上》所云“富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤”，在程颐可以说都在于发明生生不穷的道理。“富有”是说空间扩展，“日新”是说时间更替，“生生之谓易”重在阐明生生相续是一个时空纵横都无穷无止境的过程。乾始物坤成物，最终世界万象齐备。

程颐亦论易简。他说：

乾当始物，坤当成物。乾坤之道，易简而已。乾始物之道易，坤成物之能简。平易，故人易知；简直，故人易从。易知则可亲就而奉顺，易从则可取法而成功。亲合则可以常久，成事则可以广大。圣贤德业久大，得易简之道也。天下之理，易简而已。^③

张载讲乾以平易而生起，坤以简直而效法，“易简”而生生成就不息。程颐

① 程颐：《周易程氏传·归妹》，《二程集》，第979页，北京，中华书局，1981。

② 程颐：《易说·系辞》，《河南程氏经说》卷一，《二程集》，第1029页，北京，中华书局，1981。

③ 程颐：《易说·系辞》，《河南程氏经说》卷一，《二程集》，第1027页，北京，中华书局，1981。

之意大略相似，但又更为细密。在程颐，易简不只是天地的本性，也是人事活动的指导，具有明确的功利效用。生生之道在这里，重心就不在讴歌天地生物的美好，而在圣贤德业的久大。天下之理，没有比如此的易简之道更伟大的了，所以可一语概之曰：“易简而已。”

这种由天地而及于人世的生生大德，在程颐其实就是仁德，所以程颐称：“运行之迹，生育之功，‘显诸仁’也。神妙无方，变化无迹，‘藏诸用’也。天地不与圣人同忧，天地不宰，圣人有心也。”^①“乾坤之道”运行生育而显之于仁，神妙变化而藏之于用，天人之间，虽有无为与有心的不同，但同为一仁德贯穿却是没有疑义的。

在程颐，生生仁德在时间的过程中又表现为元亨利贞四德的顺序流行。所谓“元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。惟乾坤有此四德，在他卦则随事而变焉”^②。由始到长，由遂到成，春夏秋冬，顺序生成。程颐解元亨利贞为始长遂成，其意义就在于不仅春夏之生长是生，秋冬之遂成也是生，没有秋冬之遂成，也就没有来年春夏之生长。这样才能够真正说明天道流行生育万物的循环不已。

元亨利贞四德又集中于乾坤，程颐强调，乾坤作为父母卦，是四德皆备，其他各卦则随其事应而相应彰显某德。就“易简”来说，其论生生，突出的是乾坤双方的合力。但二程所论，并不都是从乾坤的合力出发，很多时候他们强调的，是天道乾元的一方，乾元之德更具有决定性的意义。究其缘由，一方面是乾本来意味着天道的创始，另一方面也在于与仁为五常之首的人间价值相协调。天道生育万物可以为仁德展开为义礼智信提供支持，所以乾元一方就更为重要。程颐说：

四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。万物资始乃统天，言元也。乾元统言天之道也，天道始万物，物资始于天也。云行雨施，品物流

① 程颐：《易说·系辞》，《河南程氏经说》卷一，《二程集》，第1029页，北京，中华书局，1981。

② 程颐：《周易程氏传·乾》，《二程集》，第695页，北京，中华书局，1981。

形，言亨也。天道运行，生育万物也。^①

天之乾元就是人之仁德，天道生生流行，仁德发育彰显，都是一个一体融贯的过程。故分而言之有四德五常，贯而统之则一元一仁流行。所以天道生育万物，就如同仁德贯通四德而普施人世一样。

但从乾元和天道论生生，与从“易简”论生生的路径有别，后者之生生乃出于乾坤的合力，而不仅仅是天道的一方。二程这里需要强化天道，是因为在他们看来，“天只是以生为道”。而且，联系到人事，这又是与人之“成性”分不开的。其曰：“‘成性存存，道义之门’，亦是万物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生为道。”^②“成性存存”之功与张载的“进进”不息有所相似，但张载是以人之道德创造的“日新”为解，二程则将重心放在了天道生生不息的客观必然性上。成性之“存存”所强调的，是人物各自顺循天性存而又存，天命不息，必然便是生生不止。

那么，从乾元来说的生生之道，重点就在天生而人顺，“生意”流贯于天人之间。程颢说：

“天地之大德曰生”，“天地絪縕，万物化醇”，“生之谓性”，万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶？^③

“天地之大德曰生”，泛言天地间最普遍之“生”理，也就是“天只是以生为道”之义；而“天地絪縕，万物化醇”，则由普遍之生理进到了个体之生成，即万物由天地气运交感而凝聚成各自的形体性命；于是又有“生之谓性”。那么，由天地之大德经絪縕化醇再到生之谓性，便表现为一种经由“生”之善道而从一般本体到具体人物之性的生成过程。“元者善之长”一句，便是对乾元生

① 程颢：《周易程氏传·乾》，《二程集》，第697页，北京，中华书局，1981。

② 程颢：《遗书》卷二上，《二程集》，第30页，北京，中华书局，1981。

③ 程颢：《遗书》卷十一，《二程集》，第120页，北京，中华书局，1981。

生乃最高之善的主题的最恰当的揭示。所以，人不可能自我矮化，使自己与天地生生之理相隔。

四、朱熹易学哲学的“生生”之说

易学的“生”意，主要体现在乾坤“易简”和“天地生物之心”上，这对理学家来讲也是最为重要的理论资源。作为二程思想的继承和发扬者，二程论生生易道的许多观点在朱熹都获得了更为全面和深入的阐发。在一定意义上，可以说朱熹的理论创造集中体现了理学“生生”之说的理论水平。

（一）乾主生而坤成物

程颐解释乾坤“易简”是“乾当始物，坤当成物”，这也是朱熹思考“易简”的基本出发点。朱熹《本义》注“乾知大始，坤作成物”和“乾以易知，坤以简能”时说：

知，犹主也，乾主始物而坤作成之。……乾建而动，即其所知，便能始物而无所难，故为以易而知大始；坤顺而静，凡其所能，皆从乎阳而不自作，故又为以简而能成物。^①

“知”作“主（管）”解是朱熹的一个重要思想。尽管他也说“大地谈经只要自在，不必泥于一字之间”^②，但他对以“主”或“管”字解“知”之一字，还是非常在意的。他认为这就好比“知县”、“知州”是主管一县、一州之事一样，乾在这里就是主管天地万物的创始的。

乾主管宇宙间的“大始”——创始，由于这一创始是“主管者”自身性能的发挥——健而动也，任何困难都不会发生，自然十分容易；坤则是顺承乾而不自作主张，由于这一顺承是配合乾健而成就万物，自己无须烦扰思虑——顺

① 朱熹：《周易系辞上传》，《周易本义》，第138页，北京大学出版社，1992。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1879页，北京，中华书局，1986。

而静也，自然十分简单。那么，从“易简”论生生，重要的就在乾始坤成，乾主而坤从。

不过，乾的“大始”与坤的“成物”尽管有主从之分，但目的都在生物。从生物的角度看，双方之间是什么关系呢？朱熹的解释是：“‘大始’是‘万物资始’，乾以易，故管之；‘成物’是‘万物资生’，坤以简，故能之。”^①“万物资始”与“万物资生”是乾卦和坤卦《彖辞》对乾元、坤元性能的发明。朱熹以为，一方面，“资始”与“资生”之间是差别和合的关系：“始者，气之始；生者，形之始”^②；“资始是得其气，资生是成其形”^③。形由气而成，所以形始是在气始之后，是具体有形物的生成。但毕竟万物的生成是气形的和合，乾始坤成是一共同作用的过程。另一方面，从乾坤各自的地位来说，万物能够凭依乾而生，乾元能主管万物创始，都归根于乾之容易而不烦难的特性；万物能够凭依坤而成，坤元不是以其创始、而是以其对乾的顺承而完成相应的形化。

那么，从“易简”到创始和成物的宇宙生成所以可能，最后都归结到乾坤两卦的健顺之德上。当然，在“健顺”与“易简”之间，不完全是前因后果的关系，双方实际是相互发明的。如他称：

“乾以易知”。乾惟行健，其所施为自是容易，观造化生长则可见。只是这气一过时，万物皆生了，可见其易。要生便生，更无凝滞；要做便做，更无等待，非健不能也。

“坤以简能”。坤最省事，更无劳攘，他只承受那乾底生将出来。他生将物出来，便见得是能。阴只是一个顺，若不顺，如何配阳而生物。^④

因为乾之“行健”的性质，所以其施为才能是容易，这是对乾“易”之由来的解释。如何进行判断？朱熹以为可以从气化流行的过程看。到一定节气，万物自然会生，从其要生便生而没有任何滞塞来说，可知其易和行健无阻。同

① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1879页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《周易象上传》，《周易本义》，第89页，北京大学出版社，1992。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六十八，第1698页，北京，中华书局，1986。

④ 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1880页，北京，中华书局，1986。

时，省事和无劳攘是坤的特点，它只需要配合乾健而将物生出来，就表现出它之所能，这就说明了坤之“顺承”的性质。当然，朱熹也承认对于“易”和“简”要真正解释得很清楚不是容易之事，尤其是对于“易”字来说。但换一个角度，不论是易简还是健顺，其实根本的问题仍然在阴阳的交感和合，只是更为突出了交感和合中的主从、施受的关系。

同时，朱熹的生生论说是受以理为本的观点指导的，乾生坤成、乾健坤顺最终又都是理的规定，“是实理自然如此”。《系辞》“易简而天下之理得矣”这句一般性的描述语，在朱熹理本论的氛围下，也可用一句话来归结，那就是“乾坤只是健顺之理”^①。

（二）如何是“天地生物之心”？

如果说“易简”之生意主要体现了乾坤健顺之德的话，“天地生物之心”的理论则主要解决在气化流行中的天地万物具体是如何生成的问题。后者也可以说是朱熹宇宙生成论在天人关系层面的最为细致的阐释。

1. 天地生物与元亨利贞

对于程颐提出的“一阳复于下”为何是生是动而且“生”意四季贯通的问题，朱熹在回答学生的提问时说：“伊川言‘一阳复于下，乃天地生物之心’一段，盖谓天地以生生为德，自‘元亨利贞’乃生物之心也。”^②天地以“生生”为大德，为根本，此大德根本能够在元亨利贞、春夏秋冬的顺序“生”物流行中得到证实。

当然，朱熹的理论框架并不只是接纳程颐，事实上，朱熹思想的形成，乃是对前人动静观的一个综合集成。他说：

积阴之下，一阳复生。天地生物之心几于灭息，而至此乃复可见。在人则为静极而动，恶极而善，本性几息而复见之端也。程子论之详矣。而邵子之诗亦曰：“冬至子之半，天心无改移。一阳初动处，万物未生时。玄酒味方淡，大

① 朱熹：《朱子语类》卷七十四，第1882页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》，卷七十一，第1791页，北京，中华书局，1986。

音声正希。此言如不信，更请问包牺。”至哉，言也。学者宜尽心焉。^①

天地以生物为心，但此心在积阴之下却几乎灭息，直至一阳复生，静极而动。朱熹的“静极而动”，应当是借用了周敦颐《太极图说》论动静阴阳互生互变的手法，但他自以为是依照程颐的“动之端”说而得出“本性几息而复见之端也”的结论的。而就程颐论，他之言动之端，意在否定宇宙生成上静的价值，而朱熹从正面论证天地之心几于灭息并在此基础上讲静极而动，对静的价值却相对给予了肯定，在一定程度上吸收了作为程颐对立面的王弼的“故动息地中，乃天地之心见也”的思想成分。

朱熹又引邵雍诗为说，强调天心无改，万物未生，玄酒方淡，大音正希，也都突出了静的价值。这说明朱熹在直接意义上对程颐主动的思想的继承，与他对从王弼以来到周敦颐、邵雍对静的价值的重视这一思维发展脉络是互相补充的。他要求学者的尽心，便是要求于静中去体验动，使静与动相互发明，才能更有效地认识天地的本性。

结合宇宙的生成过程，生生不息不能只是关注显著的运动，重要的还在于能从隐微、从静中去体会动，从死中去体会生。否则便不足以认识世界。死寂一般的严寒岁月毕竟是真实的存在，朱熹对“生”意的总结，就贵在看到了秋冬雪霜亦是生生不息，亦是“生”意贯通。朱熹的视野显然站在了更高更广的层面上。

他说：

天之春夏秋冬最分晓：春生，夏长，秋收，冬藏。虽分四时，然生意未尝不贯；纵雪霜之惨，亦是生意。^②

从自然现象看是春生秋杀，但在“理”世界中却是秋冬亦生。不论是春夏秋冬还是屈伸往来，可以说都是一个生意贯穿。正是这“生”体现了宇宙间最

① 朱熹：《周易象上传》，《周易本义》，第95页，北京大学出版社，1992。

② 朱熹：《朱子语类》卷六，第115页，北京，中华书局，1986。

大的善的价值。个别事物在现象层面的毁灭，换来的是以此为条件的他物的新生，从而构成层层累进的进化发展的生物链。如虎食羊而得生（善）是以羊死（恶）为代价，这种虎生羊死的现象冲突似乎违背了“生生”的普遍价值，但若换一个角度，“生生”之善可以从羊在虎体得生之“理”上去理解，“生意未尝不贯”。整个世界的食物链、生物圈事实上就是这样建立起来的，这可以说是最大限度地体现了完满普遍的“善”的价值。

当然，在朱熹，不仅可以从不同物之生死相依去理解生，更可以从同一物种自身的变化去理解生。他曾举例说：

谓如一树，春荣夏敷，至秋乃实，至冬乃成。虽曰成实，若未经冬，便种不成。直是受得气足，便是将欲相离之时，却将千实来种，便成千树，如“硕果不食”是也。方其自小而大，各有生意。到冬时，疑若树无生意矣，不知却自收敛在下，每实各具生理，更见生生不穷之意。这个道理直是自然，全不是安排得。^①

一棵成年大树，从花叶到结实的变化，经历了春夏秋冬四季，就此四季说“生”，关键在如何看待秋冬尤其是冬天的“生”意。朱熹认为，这可以从树所结果实和树本身两个方面着手分析：从树所结实来看，即便此果实冬前已结，但冬季的气息是对果实质量的进一步完善饱满。到受气完全充足之际，树种即果核与果肉已差不多分离，将这样经过冬气浸润而最充分成熟的树种种下，便有望获得果树的更快的繁衍。从树本身着手也可获得同样的结论。例如树木生长到冬季，树叶脱落，好像没了生意，但地下的树根却没有停止聚敛养分，树木的这一生理通过所结果实一代代遗传下去，使得无实无树不具此生理。所以，生生不穷从来不是一句空洞的口号，在这里它是由无处不在的树木和果实的生生过程所证实的。

可以说，中国哲学从《易传》开始就讲“天地之大德曰生”和“生生之谓易”，但只有到了程朱尤其是朱熹这里，才真正从理论上将“生”意贯彻到底。

^① 朱熹：《朱子语类》卷六十九，第1729页，北京，中华书局，1986。

当然，四季之间的“生”意在表现形式上有差别，春夏是“行进去”，秋冬则是“退后去”。但这“生”的形式不同，并不影响宇宙间气化流行、生生不息的实质。

朱熹的生生之说是在程颐思想的基础上而全面推进的。他多次称赞程颐以“始长遂成”解释“元亨利贞”，并以为这四句动不得。只是“遂”字、“诚”字虽然解得好但有说不尽处，所以他要“略添字说尽”。^①同时，他注意到程颐采用了“动之端”的说法而不是简单地说动，故认为有必要对动与动之端的关系作进一步的思考。如称：

十月纯坤，当贞之时，万物收敛，寂无踪迹，到此一阳复生便是动。然不直下‘动’字，却云‘动之端’，端又从此起。虽动而物未生，未到大段动处。凡发生万物，都从这里起，岂不是天地之心！”^②

“贞”虽是四季运行一个周期的结束，但贞必开启元，一阳动而复生。程颐所以不直接说“动”而只云“动之端”，就在于不是说动即万物生生的本身，而在于突出天地之心作为万物发端处的根源的意义。

朱熹强调，以“一阳动于下”为生，并不意味着纯阴的坤卦或其他卦的“生”意就熄灭了。生生的普遍性是无处不在的：“十月纯阴为坤卦，而阳未尝无也。以阴阳之气言之，则有消有息；以阴阳之理言之，则无消息之间。”^③气有消息而理恒生。前已说明，一年四季十二月都是在“生”，人所以会感觉不到生意，是因为阴盛之时，阳气收敛关闭而无端倪可见；阳盛之时，万物蓄新，天地之心布散丛杂，亦容易为人所忽。正是因为如此，在那“一阳方生于群阴之下，如幽暗中一点白”的明白衬托之下，此心才最容易为人所察觉。故谓“天地此心常在。只是人看不见，故必到‘复’而后始可见”^④。

① 参见朱熹：《朱子语类》卷六十八，第1689、1690页；卷六十九，第1729页等，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十一，第1793页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷七十一，第1791页，北京，中华书局，1986。

④ 朱熹：《朱子语类》卷七十一，第1791页，北京，中华书局，1986。

2. 未发已发与有心无心

“一阳复于下”的“生”意本来是由四季贯通说生成的问题，但朱熹却将其联系到未发已发的本体论问题上。所谓“但其静而复，乃未发之体；动而通焉，则已发之用。一阳来复，其始生甚微，固其静矣，然其实动之机，其势日长，而万物莫不资始焉”^①。王弼以静说天地之心，朱熹在一定程度上予以了认可，即利用王弼动静观上的以本（静）统末（动）说修补程颐之论。因为程颐的“天道始万物，物资始于天也”并未说明万物的“资始”是如何作用的。

但是，王弼以静为无来规定天地之心，则是朱熹决不能认同的：“他说‘无’，是胡说！若静处说无，不知下面一画作什么？”^②就是说，静在朱熹本是未发之体，虽然尚未端倪可见，但天地之心的生机却从未止息。到“下面一画”的一阳来复，则端绪生发，万物并作。所以，万物生长发育的功用都是凭依未发的静体才得以实现的。

综合而论，天地之心既然与“动之端”相关，静而未发的状态就是不能否认的。静时生意隐微难现，故谓之静，但动之机始终寓于其中，不然，则未发不可能走向已发，万物正是凭此“动机”而生。所以王弼的由静动而分体用必须调整到程颐生生模式的基础上来。

一方面，朱熹的静只是发用未显，而决不能归结于无。另一方面或更重要的是，不论未发已发都是同一个天地之心，心是由体达用而活动流行的“全体”性范畴。所谓“心则通贯乎已发未发之间，乃大易生生流行，一动一静之全体也”^③。“大易”生生流行，也就是宇宙本体的流动生化不息，这是由天地之心一贯而下的。在这里，由静到动不是机械性的静止和动作的彼此交替，而是静因内在的潜能而自然孕育生长，静之与动融合贯通而没有截然分明的界限。朱熹注意到这个“动之端”，并非是为说明动之发端之事，而是在于引导人由此端绪入手，去贯通把握心之全体。故又称：

① 朱熹：《朱子语类》卷七十一，第1791～1792页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷七十一，第1792页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《答林择之》，《朱文公文集》卷四十三，《四部丛刊初编》缩印本，上海，商务印书馆，1936。

此天命流行之初，造化发育之始，天地生生不已之心于是而可见也。若其静而未发，则此心体虽无所不在，然却有未发见处。此程子所以以‘动之端’为天地之心，亦举用以该其体尔。^①

“无所不在”不等于无所不现，但天命既然流行不已，静体也就不能不发用，从这发用处便可窥知未发静体的存在。这是当时流行的从已发中体验未发的本体论思辨在易学中的继续。同时，理学的本体论思辨不仅要探讨存在，也要兼摄生成，在生成流行意义上的天命造化之初始，与在存在作用意义上的“动之端”正好是相互发明。可见朱熹是将生成论与本体论并为一来进行论述的。

以生生不已来修饰心，本来就说明心不是一个寂静被动的存在，而是生机勃勃的实体。程颐以“动之端”为天地之心是不是举用以该体可以讨论，但他更为注重的，是以“生道”的概念去解释心。程颐说：

心，生道也。有是心，斯具是形以生。恻隐之心，人之生道也。虽桀、跖不能无是以生，但戕贼之以灭天耳。^②

心是“生”道，“生”有自然万物包括人之形体的孕育生成和道德本心的生成发现之二义。形体的生成与道德本心的生成在理学家不但是同时的，而且道德本心的生成在逻辑上还要先于人的形体，即使像桀、跖般人，其先天恻隐的素质亦与常人无异，只是因其自我放任而遭戕灭耳。朱熹发挥说：“‘心，生道也。’心乃生之道。‘恻隐之心，人之生道也。’乃是得天之心以生。生物便是天之心。”^③从天心到人心，“生道”乃是一般普遍的原则，但在天道自身是万物万形的成就，表现于人世则是道德伦常的生成。当然，二者在朱熹又不是一个强力作为的过程，天道生物的客观必然性在他是始终要把握住的。

① 朱熹：《朱子语类》卷七十一，第1792页，北京，中华书局，1986。

② 程颐：《遗书》卷二十一下，《二程集》，第274页，北京，中华书局，1981。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2440页，北京，中华书局，1986。

朱熹说：

天地自有个无心之心。复卦一阳生于下，这便是生物之心。又如所谓“惟皇上帝降衷于下民”、“天道福善祸淫”，这便自分明有个人在里主宰相似。^①

天地之心本来是说天地生物的本性，是通过一阳复于下而自然表现出来的。但经典中所说的“惟皇上帝降衷于下民”、“天道福善祸淫”的活灵活现的天人感应一类，又好像“分明有个人在里主宰相似”。朱熹强调“分明有个人在里主宰相似”，突出了天道生物有其内在的必然机制和类似于人的目的意图，并由此保持着万物生生、循环往复的秩序运行规律。所以说天道的无心又可以说是有心。

在这里，朱熹考虑的问题，不只限于生生不息的易道，他的无心之心说想要弄清楚，是天地生物所带来的宇宙秩序的秩序性和合理性问题。道理在他很简单：“若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他却又自定。……心便是他个主宰处，所以谓天地以生物为心。”^②“天地以生物为心”从欧阳修经张、程到朱熹，内容已经有了很大的丰富，它已不限于一般地肯定天地以生物为本的性质，而且进一步揭示了生物本身是一个规范秩序的过程。就是说，天地生物虽是必然的，但却不是盲目的。否则，将会有牛生出马、桃发李花的混乱无序的景象出现。所以应当肯定天地生物有“自定”的主宰机制在起着作用，必然性与有序性是互相发明的。天地之心的概念说到底，是无心和有心的统一。

3. 天地生物之心与仁德的关联

二程已将天地生物为心与仁德联系在一起，朱熹继续了这一思维导向。所谓“天地生物之心是仁。人之稟赋，接得此天地之心，方能有生。故恻隐之心在人，亦为生道也”^③。人从天地之心而得生，天之生生仁德在人之表现就是恻隐，所以恻隐之心就是人之生道。恻隐之心从孟子以来是指人因“不忍”而不

① 朱熹：《朱子语类》卷四，第60页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷一，第4页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十五，第2440页，北京，中华书局，1986。

得不发的天然的善心，如此的“良心”发现就如同天道的生生一样是自然的过程。但是，天道或仁德的生生本来是由生物流行的现实过程即已发来说明的，故当其未发时，便可能被人视之为空洞。所以朱熹还要多加解释。他说：

今人说仁，多是把做空洞底物看，却不得。当此之时，仁义礼智之苗脉已在里许，只是未发动。及有个合亲爱底事来，便发出恻隐之心；有个可厌恶底事来，便发出羞恶之心。礼本是文明之理，其发便知有辞逊；智本是明辨之理，其发便知有是非。^①

仁德未发动时具有空虚的特点，但如果将此虚静就视为“空洞”，则根本就是不懂得仁。因为仁义礼智之“苗脉”此时正存在于其中，只不过尚未发动而已。否则，恻隐、羞恶、辞逊、是非之心的生成发现便成为无源之水而根本不可能。

按朱熹的比喻，他说仁义礼智的这种存在状况就好像一个“包子”一样，“里面合下都具了。一理浑然，非有先后”^②。就是说，这个一理浑然的包子，里面藏有仁义礼智之“苗脉”，尽管都可以仁德来贯穿，但到底哪一苗脉最先发动而生出，并没有一定的次序，它取决于外边有什么事发生，便触发相应的德目显现。即合亲爱之事来，便会发生恻隐；可厌恶之事来，便会发出羞恶，等等。“苗脉”的意义在这里，其实就是生之本性，因为只是一般地讲到天地生物是不够的，这里不仅有生物乃天地之本的必然的问题，还有天地何以能生的可能的问题，后者便是从程颐到朱熹着重发明的“谷种”的比喻。

程颐当年已提出心种仁性之说。所谓“心譬如谷种，生之性便是仁也”^③。朱熹于此极为称赞，以为“伊川谷种之说最好”^④。所以是“最好”，在于程颐不是止步于生物之心的现象描述，而是深入到了本性的内层，突出了“毕竟里面是个甚物事”的问题：“若以谷喻之，谷便是心，那为粟，为菽，为禾，为稻

① 朱熹：《朱子语类》卷五十九，第1411页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷六十八，第1689页，北京，中华书局，1986。

③ 程颐：《遗书》卷十八，《二程集》，第184页，北京，中华书局，1981。

④ 朱熹：《朱子语类》卷六，第109页，北京，中华书局，1986。

底，便是性。”^①内有粟菽之性，便发为粟菽之苗，结粟菽之实。这个“里面”的物事，就是存在于谷（心）中并决定此谷按照什么趋向生发的内在本性。也正因为如此，天地间生生不息的秩序性才能够得以实现。显然，这是程朱将理本论贯彻于生生论中的产物。其所谓“程子‘谷种’之喻甚善。若有这种种在这里，何患生理不存！”^②谷种之仁是一切生之可能的最后的保障，生理依赖于仁性，而仁性就是天理。所以生意也就无物不贯。

归结起来，生意或仁德流行，是一个随其发用而相应彰显的过程。在这一过程中，仁德生生主要有两个方面的意义：一是生生流行的必然过程，一是人伦规范的具体实现。朱熹说：

仁流行到那田地时，义处便成义，礼、智处便成礼、智。且如万物收藏，何尝休了，都有生意在里面。如谷种、桃仁、李仁之类，种着便生，不是死物，所以名之曰仁，见得都是生意。^③

仁德流行到相应处所，义便成义，礼便成礼，由未发到已发，“见得都是生意”。人世的道德规范缘起于仁德生物的流行浸润。在这里，桃仁、李仁等等所以称为“仁”，与谷之“种”一样，共同表达的都是“种着便生”的天地间生生不息的必然性质。朱熹将四德或五常的生成，植根在了天地生物的坚实基础之上。那么，从“天地之大德曰生”往下，就是“人受天地之气而生，故此心必仁，仁则生矣”^④。人心源于天心，天仁则人当仁，而有仁就有生。朱熹从宇宙生成论的角度将成人与成仁已融合为一体。

可以说，一个生意将天人之际贯穿了起来。“故圣人说‘复见天地之心’，可见生气之不息也。所以仁贯四端，只如此看便见。”^⑤由复卦天地之心的概念而引出的，既是生气不息，又是仁贯四端，总起来都是一个生生不息的过程。

① 朱熹：《朱子语类》卷五，第91页，北京，中华书局，1986。

② 朱熹：《朱子语类》卷五十九，第1406页，北京，中华书局，1986。

③ 朱熹：《朱子语类》卷六，第113页，北京，中华书局，1986。

④ 朱熹：《朱子语类》卷五，第85页，北京，中华书局，1986。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷二十，第469页，北京，中华书局，1986。

如此的生生不息当然不只是天地的本性，也是人事的自觉作为。如果分开说，生生不息是宇宙的本性，自强不息则是人生的根本。当然后者又是以前者为支撑的。其实，《周易》乾卦《象辞》所说的“天行健，君子以自强不息”，本来就是将天道运行的恒进不止与君子法天的自强不息联系在一起的。

五、王夫之的“生”意体系

王夫之的生生之说是他哲学体系的重要组成部分，与其以气为本的宇宙生成论密切相关。在他前后期的易学著作中，他都对此问题进行了探讨，重点是力求对孔子以来尤其是宋明时期的理学生生说作出总结。其论述在总体上也相应分为乾坤易简与天地之心两个关联的部分。

（一）乾坤并建的生生之基

王夫之认为，《易传》的思想主旨，就是讲如何从乾坤的生、成作用开始，通过对立互动而生起八卦和六十四卦、亦即天地万物的过程。这一主旨本来早已由孔子通过自己学《易》的甘苦而揭示出来，但在后来却遭到人们的漠视，所以必须要辨析清楚。

1. 乾坤并建本无先后

《易传》论宇宙生成，《系辞》所说的“乾知大始，坤作成物”首先会被提到。但如何理解此“始”与“成”的关系，在后来却常常引起误解，即将乾始坤成当做先后关系去看待，如宋以来流行的与《连山》、《归藏》和《周易》“三易”说联系在一起的“天开于子，地辟于丑，人生于寅”说便是如此。朱熹作《周易本义》，释“乾知大始，坤作成物”，讲“大抵阳先阴后，阳施阴受”^①，同样也是以先后定位乾坤。王夫之则从“乾坤并建”出发对此给予了坚决的批评。他说：

乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视、

^① 朱熹：《周易系辞上传》，《周易本义》，第138页，北京大学出版社，1992。

两耳听，见闻同觉也。故无有天而无地，无有天地而无人，而曰：“天开于子，地辟于丑，人生于寅”，其说拙矣。无有道而无天地，而曰：“一生三，道生天地”，其说拙矣。无有天而无地，况可有地而无天，而何首乎艮、坤？无有道而无天地，谁建坤、艮以开之先？^①

乾坤并建，天地同时而在，绝不应当分割为先后。至于《连山》首艮，不过是说阳至上而慢慢降下之意；《归藏》首坤，亦是指阴以地体为基以便起阳之变化，都不是在天地或人的先后上说事。问题只在于后来的人们或不能恰当理解或有意塞进其私意。在这里，王夫之将此类思想一并联系到老子的道生天地万物而造成的先后排序上。

进入到“乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能”上，王夫之的重点显然已不在知始、简能等具体概念的解释上，而在于凸显他所强调的双方并建上。故又说：

然则独乾尚不足以始，而必并建以立其大宗。知、能同功而成德业。先知而后能，先能而后知，又何足以窥道阃乎？^②

“并建”的必要就在“独乾尚不足以始”，所以只能是乾坤并建才能承担起天地创始的“大宗”职责。王夫之这里已不仅是要矫正宋儒对乾元的过分推崇，而且意味着对《系辞》乾始坤成本意的某种修正。当然王夫之的修正也是有理由的，那就是乾坤既然是“同宗”才能生成万物而成就德业，那又怎么能有先后之分呢？他以为道之精深处其实正在这里。王夫之把区分乾坤先后的祸首归咎于佛老，而糊涂的儒者也跟着仿效，结果是不但抹杀了坤之能，也废弃了乾之知，而能与知皆废，则乾坤毁。乾坤毁，则无以表现易道了。

其实，从天地乾坤的实际运行看，根本就无所谓始终的问题，而既无始终，

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第989页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第989页，长沙，岳麓书社，1988。

也就不能说乾坤谁先谁后。只有对乾坤所生之六子或万物，才有始终先后的问题。王夫之又说：

夫天，吾不知其何以终也？地，吾不知其何以始也？天地始者，其今日乎！天地终者，其今日乎！观之法象，有乾、坤焉，则其始矣；察之物理，有既济、未既焉，则其终矣。故天可以生六子，而必不能生地；天地可以成六子，而六子必不能成天地。天地且不相待以交生，而况姤、复乎？乃且谓剥之生坤，夬之生乾，则其说适足以嬉焉尔矣。^①

天地父母生成震、巽、坎、离、艮、兑六子，是易学流行的观点。从“法象”的层面看，一切具体事物都是乾坤天地所生，故可以说乾坤其始而物理为终，但这在乾坤父母之间却不能适用，因为父母本来便不能“交生”也。既然天地自身都不能相待交生，更何况被天地所生的姤、复二卦呢？再从顺序相生来说，认为剥卦阳爻剥尽生坤，夬卦阴爻尽退生乾，其实只不过是一种自我逗趣的消遣罢了。

2. 乾“知”坤“作”德性互补

王夫之反对乾始坤终的先后观，原因也在于他对乾始坤成的特定理解。他认为：

“乾知大始，坤作成物。”因乎有者不名“始”，因乎无者不名“成”。因乎无而始之，事近武，非天下之至健，不能特有所造；因乎有而成之，事近文，非天下之至顺，不能利导其美。^②

“乾知大始，坤作成物”一句，前人关注的重点，大都在如何解释“知”以及相联系的“易简”上。对于“始”与“成”是否还需要解释，似乎根本就不

^① 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第992页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易外传》卷一《坤》，《船山全书》第1册，第835页，长沙，岳麓书社，1988。

是问题。王夫之则将这并非问题的当成了问题，认为：既名之曰“始”，那就是以前未有，可谓之创生；既名之曰“成”，那就是以前已有，只能谓完成。就其从无到有的创始来说，类似于武王的革命，表现的正是乾之刚建的特性；就其继承周先人的德行而最终完成“剪商”大业来说，类似于文王的修德，表现的正是坤之柔顺的特性。从形式上说，无与有之间，乾健创始与坤美利导之间似乎也有先后，但王夫之本意，还是在说明乾坤双方正是因性质有别才需要并建而共宗的。

他分析说，乾坤间以“知”与“成”表明其各自的性征。但是，《系辞》为何要说“乾知大始，坤作成物”呢？王夫之认为：“夫人知天之始而不知始之者，唯乾以知之；人知地之成物而不知成之者，唯坤以作之。故乾曰‘大明终始’，坤曰‘行地无疆’。”^①人们知道天的始生，但却不明白是谁使天生，只有乾能够知晓，因为乾德行健，因其健而有天之生；人们知道地的成物，但却不明白是谁使地成物，只有坤能够知晓，因为坤德顺承，因其顺而能“作成物”。至于乾坤两卦《彖辞》讲的“大明终始”和“行地无疆”，人们通常以为前者的主语是圣人，即圣人完全明晓乾道生生的终始，譬如朱熹便是如此。而后者则是讲坤道的顺承之德。即顺地而行，无不适应，而美德无疆。在后者的理解，王夫之与前人差别不大，差别在于前者，即王夫之不以为圣人是主语，而以为主语就是乾卦本身，即乾卦正是因其健行之德才“知”其为天之创始也。

乾坤之间是相互对立和作用的关系，由乾坤而生成的六十四卦，也都可以归为“知”与“作”的两类。所谓“六十四卦之象，其德有‘知’者，皆乾之为也；有‘作’者，皆坤之为也。其或知之非实、作之非道者，则阴阳之愆，而要亦未始非刚柔固有之几所发，而但其时位之不齐耳。‘知大始’，‘作成物’，则全《易》皆在其中矣”^②。就是说，全部《周易》所涉及的问题都可以归结为“知”与“作”的问题，都可以从创始和完成的相关性角度去理解。这是王夫之将《系辞》特有的乾“知”坤“作”放大为一般的知行问题去处理的结果。即

① 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第510页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第510～511页，长沙，岳麓书社，1988。

便是非正常的所知者不实在，所作者背离了道，同样也是知与作的表现，不过在当时情况下不适宜罢了。

当然，乾始坤成的先后关系是要避免的，王夫之的重点仍鉴于强调乾坤双方的并建。他解释“乾以易知，坤以简能”时说：

此言乾坤者，指二卦之全体而言也。变‘作’言‘能’者，知作，其功；知能，其效也。在知曰‘易’，理有难易；在能曰‘简’，事有繁简；其谓纯一无间杂之义则同也，谓纯阳纯阴，道唯一而无事于更端也。二卦并建，以统变化，在乾唯健，在坤唯顺，疑不足以尽万变。^①

《系辞》在这里讲乾坤二卦，从字面上说，“乾以易知”是紧贴前面的“乾知大始”作进一步的阐释；“坤以简能”虽也在进一步解释“坤作成物”，但却有一个重要的变化，即将前面的“作”换成了后面的“能”，道理何在呢？王夫之以为，“作”是从做功上来讲，但这做功是否真有成效尚不清楚，所以下一步要用“能”来补充。

就“易”与“简”的字义看，王夫之以容易解易、以简单解简与前人相同，但认为“易”与“简”都具有纯一无杂的含义，在外表现为纯阴纯阳的单纯性，因为道本来是一而不会变为另一事也。由此，乾唯健，坤唯顺，都不足以解释万事万变，所以乾坤并建就显得尤为必要。按他的归结：“‘乾知大始，坤作成物’，‘是故刚柔相摩，八卦相荡。’夫子之学《易》，学此者也。非仲尼之徒者，惟其言而莫之违，而孰与听之？”^②孔子学《易》而揭示的易道的精髓，就是乾坤并建、刚柔相摩相荡以生成万物。如果认为异端信守此言而孔门后学反倒不应该遵循孔子的这一宝贵经验，是不会有人听从的。一句话，乾坤之间只有分工之差，而无先后之别。

^① 王夫之：《周易内传》卷五上《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第511页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易外传》卷五《系辞上传第一章》，《船山全书》第1册，第992页，长沙，岳麓书社，1988。

（二）动态生生的天地之心

王夫之论乾坤“易简”的功能互补，主要在为他的生生之说提供一个恰当的生成论基础，强调宇宙的生成并非开始于宋儒所说的单一的乾元，而是乾坤并建的合力的作用。但天地间的生生流行究竟如何发动和展现，则需要通过“复其见天地之心”说作进一步的发明。

1. 一阳初动为天心始现

王夫之虽然对宋儒的易学哲学有诸多的批评，但在论及天地之心与动静问题时，他仍高度评价程颐的贡献，肯定其以动之端为天地之心。他说：

故所贵于静者，以动之已亟，则流于偏而忘其全，故不如息动而使不流，而动岂可终息者哉！使终息之，而槁木死灰之下，心已丧尽。心丧而形存，庄周所谓“虽谓之不死也奚益”？而不知自陷其中也。程子曰：“先儒皆以静为见天地之心，不知动之端乃天地之心。”非知道孰能识之！卓哉其言之乎！^①

按王夫之的分析，以王弼为代表的“先儒”所以贵静，在于若贵动的话，动之亟必然会流于一偏而丢掉了全体，所以认为不如息动而守静。但问题是动怎么能够永远灭息呢？动如果永远灭息，则一切如同槁木死灰，就好比人心丧而只有枯形留。这样的人如同死木头一般，会有什么益处呢？而放之天地，只有以动之端为天地之心，才能如实地反映天地的本性。程颐的见识所以高于其他人也正在这里。

结合卦画卦辞来说，是一阳初生于积阴之下为“复”，而不能是一阴初生于积阳之下即姤，因为“阳位乎明，阴位乎幽，阳以发，阴以居，道之大经也”^②。阳发明、阴居幽的“大经”是不能违背的，阳动阴静、阳尊阴卑已经成为易学哲学的不变准则。当然阴阳之间有长消、进退的不同，但总体上又是相

① 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第228页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第225页，长沙，岳麓书社，1988。

互呼应的。他说：

一阳初发，为天心始见之几，致一无杂，出无疾也；一阳以感群阴，阴虽暗昧，而必资阳以成化，情所必顺，入无疾也。^①

“出入无疾”是复卦卦辞，“出”是说自幽隐而出现，“入”则是入于积阴之下，但是能与上面的阴相感。那么，天心既然为动，则一阳初现于积阴之下就是动之初兆，它专一不繁，不会有任何的疾患，所以叫“出无疾”；而一阳入于群阴之下，群阴根依于此阳而成就自身的变化，阴性本以顺于阳为职，同样也不会有任何疾患，这就叫“入无疾”。合起来，一阳初发，自身是天地之心的彰显，又是群阴成化的凭依，无疑是当然的生生之源。

进入到人世来说，复卦“见”天地之心是人知此心而体天地之德的唯一途径：“人之所以生者，非天地之心乎！见之而后可以知生，知生而后可以体天地之德，体德而后可以达化。”^②人之生从根本上说，是天地之心发动的结果，而天地的本性正含藏在天地之心中，所以人可以通过由复卦阳动而体现的天地之心去推知天地之德，并进而融汇于天地万物的大化之中。当然，所谓天地之心的由复而现，并非某种外在化的形象存在。宋儒其实早已讲过，天地本来无心，天心是靠人心去发现的。所以关键还在于人去发掘。他说：

天地之心不易见，于吾心之复几见之尔。天地无心而成化，而资始资生于形气方营之际，若有所必然而不容已者，拟之于人，则心也。^③

天地之心作为天地的本性并不表现出来，万物自然生长变化，无所谓心与

① 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第226页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第227页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第228页，长沙，岳麓书社，1988。

不心，复卦的一阳初动而资生形气，其实是通过人心所感而揭示出来的。人们发现天地万物的沛然而生是一种不得已的必然过程，就像人是由心在主导其活动变化一样，从而无心的天地就变成了有心。

由此，一阳初动的必然而不容已，就是王夫之生生说所要突出的主题。“阳之动也，一念之几微发于俄顷”是天地万化和人情物理生生不已的最终动因。在天地，“所以行四时、生百物、亘古今而不息者，皆此动之一几，相续不舍”；在人世，此心之动就是恻隐，耳目口体之响应不容于掩抑，以至于“利害不能摇，好恶不能违，生死不能乱”，“扩而充之，则忠孝友恭，礼乐行政，皆利于攸往而莫之能御”。^①天地之心的概念最终要由天道说到人道，为人世的道德创生提供永不枯竭的生生之源。

2. 对邵雍天心说的批评

邵雍《冬至吟》诗论复卦一阳初动以“玄酒味方淡，大音声正希”等作譬，在后来影响不小。不用说朱熹等理学家，就是在本书开篇所叙吴承恩的《西游记》，便是引用邵雍此诗作为他渲染初生状态的宇宙图景的指导思想的。

晚于吴承恩百余年的王夫之，在起初作《周易外传》时对邵雍的思想也是认可的。他认为复卦一阳对五阴，是以孤阳去平衡畸重畸轻之数，并由此立权衡而定道体。如此的教法，重点在尊重“有生之始”。从儒家道统的传承说，是“舜防之，孔子述之，颜子承之。邵子犹将见之，故曰‘玄酒味方淡，大音声正希’，贵其少也”^②。贵少就是贵阳贵一，意味玄酒、大音所突出的，正是此隐微之一的本性。然而，同样是这首诗，在王夫之晚年的《周易内传》中，却成为他建构以动态生生为基调的易学哲学必须要批判的谬说。王夫之云：

邵子之诗曰：“一阳初起处，万物未生时。”其言逆矣。万物未生处，一阳初起时，乃天地之心也。然非特此也。万物已生，而一阳之初起，犹相继而微动也。又曰：“玄酒味方淡。”是得半之说也。淡可以生五味，非舍五味而求其

^① 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第229页，长沙，岳麓书社，1988。

^② 王夫之：《周易外传》卷二《复》，《船山全书》第1册，第883页，长沙，岳麓书社，1988。

淡也。又曰：“大音声正希。”则愈非矣。希声者，声之余也，是剥上之一阳也。金声而后玉振之，帝出乎震，声非希也，限于耳官之不闻而谓之希也。其曰：“天心无转移。”则显与“反复其道”之旨相违矣。^①

邵雍之诗，虽然肯定了一阳初动，但却以玄酒、大音的比喻说明，此时万物未生，整个世界仍处于天心未改移的静止状态，王夫之对此则进行了系统的批驳。

王夫之认为，说一阳初动而万物未生，完全颠倒了二者的先后次序，应当倒过来，说明在万物尚未生长发育时，一阳初起就体现了天地之心所在。当然，天地之心的概念并不仅指万物未生时；万物已生而阳阳相继以动，是一个连续的序列。至于“玄酒味方淡”，意味冬至子过半，由阴极向阳生转移，淡味可以调出五味，而不能舍弃五味满足于淡味。所谓“大音声正希”，邵雍此说更加错误，因为希声不过是余声，比如剥卦之上阳爻才可说。而复卦却根本不同，它所论及的是阳之初发，犹如以钟发声、以磬收韵而走向“集大成”一样。《说卦传》讲“帝出乎震”也正说明震动初出而生机勃发，哪里会是什么希声呢？这只能说明自己的感知本身有重大缺陷。最后的“天心无转移”，邵雍诗是在句首，王夫之移之至尾，目的是想说明，邵雍的整个诗作都是与复卦“反复其道”的生生之旨相违背的。

王夫之反对邵雍的不动守静，主张动态生生，从方法论的层面来说，就是坚持无时不生；坚持了无时不生，也就否定了天地开始之前的“无”。在《周易外传》中，他明确阐明了这一观点。其曰：

呜呼！天地之生亦大矣。未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。惟其日生，故前无不生，后无不生。冬至子之半，历之元也，天之开也；“七日来复”，冬至子之半也。如其曰“天昔者而开于子，有数可得而纪，而前此者亡

^① 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第229页，长沙，岳麓书社，1988。

有”焉，则复宜立一阳于冲寂无画之际，而何为列五阴于上而一阳以出也哉？^①

天地之生的大理，根本上就在超越未生已生的问题。所以，未生之前是此天地，已生之后同样是此天地；今日之前是此天地，今日之后同样是此天地。天地并不存在从无而有、从无中创生的问题。“冬至子之半”通常被认为是天开之元，但元由贞启，七日来复，子时本由亥时推移而来，天开前亦有天。他反问说，如果以为“天开于子”可以数纪，此前则无，那复卦就不应画一阳在五阴之下，而应置此阳在冲漠无迹之初才对。然而，这本身就是背离事实的论断。

从“天地之心无一息而不动，无一息而非复”的立场出发，王夫之坚持以动为天地之心。他的矛头所指，不仅仅是邵雍的天心无改说，更是为反对“太死涅槃、归根复命”的佛老“邪说”的。但是，王夫之并不因此而讳言静，关键在对静应当如何理解：“是则耳目口体止其官，人伦物理静处其所，而必以此心惻然忭然、欲罢不能之初几，为体天地之心而不昧。自其不流于物也，则可谓之静，而固非淡味希声以求避咎也。”^② 静在他实际上是动的先在的铺垫，即感官心智排除干扰而循守伦常，此时可谓之静；一旦有外物相感，则心之哀怜不忍不得不发，欲罢不能，从此心之动几便可体验光明不昧的天地之心。那么，从此心未发之前各守其分而不被物欲所引诱来说，可以叫做静；但此静本动之前奏，“一念之动，以刚直扩充之，而与天地合其德矣”^③，与淡味希声的自守避祸是完全不同的。

如此的动态生生说，与一般宇宙生成论重在论述现实天地如何由混沌分化生成明显不同：“则夫天地之所以行四时，生百物，亘古今而不息者，皆此动之一几，相续不舍，而非窅然而清、块然而宁之为天地也，审矣。”^④ 天地万物所

① 王夫之：《周易外传》卷二《复》，《船山全书》第1册，第885页，长沙，岳麓书社，1988。

② 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第229～230页，长沙，岳麓书社，1988。

③ 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第230页，长沙，岳麓书社，1988。

④ 王夫之：《周易内传》卷二下《复》，《船山全书》第1册，第229页，长沙，岳麓书社，1988。

以能够生生不息，就赖于有此相续不舍的“动之一几”。能够找寻出这一动因，比执著于现实天地的造化本身要重要得多。易学的生生之谓易说与一般宇宙生成论的差别，或许也正在这里。

结 语

《庄子·天下篇》说，“《易》以道阴阳”。其实，在《天下篇》作者的时代，《周易》经传各篇所“道”之阴阳，远没有后来易学，主要是宋明易学所道之阴阳精彩。仅就本书所论看，自宇宙化生开始，不论是一分为二、保合太和，还是继善成性、生生不息，都是在《周易》中已经萌芽但在汉唐易学却是不受注重的思想。理学的义理思辨，从根本上再造了易学。但这只是问题的一面，另一面，正是《周易》蕴涵而儒家其他经典所匮乏的性命义理资源，最终促成了理学学术的繁荣兴盛。

一部《周易》，经过理学家的阐释和再造，成为在阴阳气化流行的基础上构建哲学理论的最好文本。天道、地道、人道的一切生成变化，都可以归结到展开了的阴阳运动上。阴阳运动的基础是对立，而和合生物则是目的。但生物并不意味着运动的结束，元亨利贞，贞下启元，阴阳交替，流行不息。

宋明理学的基本问题是理气、心性问题，由于解决这些问题的出发点或理论基础有别，不同学派学者对于《周易》之德性或性命义理的追究，也相应有着不同的进路。但从天地生物到人性凝聚，从太极二分到人伦物理，都只能借

助阴阳互动的模型才能进行。扫视一下《周易》的文本，集中体现这一模型的典型命题就是“一阴一阳之谓道”。

“道”是中国哲学之大本，中国哲学重道并在道的流淌中生存。孔子云：“朝闻道，夕死可矣。”^①因为他已经实现了自己的最高追求，可以说死而无憾。然道并不是一孤立高悬之物，它就存在于一阴一阳的互动作用之中，正是这种阴阳动态和合的作用机制，最恰当地勾画出中华民族心理的深刻内涵。

在民族心理的层面，“一阴一阳之谓道”的理论模型，体现的是一种在对立互动中趋向圆满的思维导向。而圆者，一也。中国文化的理想追求，在一定意义上是尚“圆”或重“一”的，仁者与天地万物为一体也。放眼开来，宇宙运行周而复始，天地万物生生不息，这都可以看做是一个圆满周流的运动、一个和谐统一的整体。天地间普遍存在的循环运动现象，引申到人类社会，便有了中华文明对圆满和谐图景的追求，以至于“花好月圆”成为古往今来人们心目中最美好的祝愿和期待。推而广之，家庭的团聚，国家的统一，等等，也都表现为圆满合一的图景。当年，陆游在《示儿》中谆谆告诫子孙“王师北定中原日，家祭毋忘告乃翁”时，他心中的期盼便是“九州同”的国家统一的大团圆。

正因为如此，中国文化之重视圆或一，主要不在于对现实世界的赞美，而在于对理想境界的追求。事实上，月有阴晴圆缺，人有悲欢离合，现实的存在都是二，理想的境界才是一。蓦然回首，数千年来我们面临的实际上都是“不圆满”的现实：女娲补天是因为天不圆满；精卫填海、愚公移山是因为地不圆满；汉初董仲舒讲“富者田连阡陌，贫者亡立锥之地”而疾呼抑止兼并是因为人世不圆满。中华文明之所以能够生生不息，正在于先民们的前赴后继、奋斗不止。

不圆满才追求圆满，面对二才期待一，如此一种心理导向，作为一种动态的生命追求，从宋元以后普遍流行的由阴阳鱼（二）合抱（一）构成的太极图中，可以明显感觉出来。因而，去掉对立方的“圆”不谓圆，“一”不是一。放之于阴阳的周流运动，从初始的乾阳坤阴来看，由于各自都只占有一个片面，都不圆满，所以必然的趋向就是向对立方发展，就需要来自于异性方面的补充，

^① 《论语·里仁》。

就需要对立之性与己性的亲和和转化。这一观点，也就是人们通常所说的同性相斥而异性相感。

同性所以相斥，是因为这是量的简单重叠，量再多，也还只是一性，所以是不圆满的；而异性之所以相感，是因为这是异质的相互补充，阴阳交感互补，才能趋于圆满，“一阴一阳之谓道”也。从先秦以来，中国哲学抵制“二女同居”而推崇“男女”交感，因为只有后者才体现了“一阴一阳之谓道”的精神实质。荀子当年在他的《大略篇》里深有感触地说：“《易》之‘咸’，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也。”《周易》的咸（感）卦使人们可以真切地体会什么叫做“夫妇之道”。夫妇之道的端正正是君臣父子之道确立的根基，“男下女”与国君礼贤下士的道理是完全一致的。不论是夫妇生活，还是国家事务，都需要从一开始就确立起一阴一阳互补融通的根本大法，才能妥善地处理国家和人民的生存繁衍问题。这一道理从原始儒家到新儒家，可以说是一脉相承。程颐作《易传》，阐释咸卦所说是“天地万物之本，夫妇人伦之始”；“阴阳二气，相感相应而和合，是相与也”。^①其本其始，强调的同样是阴阳保合之义。天地人物，只有感应和合，才能生生不息。

理学的兴起以“理”为标识，因而程颐要求从咸卦中“观天地交感化生万物之理”。因感而化生万物，其理就在感通二字。故“君臣能相感，则君臣之道通；上下能相感，则上下之志通；以至父子、夫妇、亲戚、朋友，皆情意相感，则和顺而亨通。事物皆然，故咸有亨之理也”^②。从天地交感到君臣上下相通、亲朋情意和顺，“感通之理”的意蕴得到了充分阐发。当然，感而能通，在于有两。张载讲：“感而后有通，不有两则无一。故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”^③“一”虽然是目的，“两”却是动力，天道和人事的通达，都是在二性相感的前提下实现的，故不有两则无一。

① 程颐：《周易程氏传·咸》，《二程集》，第854、855页，北京，中华书局，1981。

② 程颐：《周易程氏传·咸》，《二程集》，第854～855页，北京，中华书局，1981。

③ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页，北京，中华书局，1978。

至于“圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易”，说明新儒家们已经从本体论的高度重新审视由二以一的理论构架。易体常在乃因刚柔二性作用于其中，乾坤卦画成列而易之体立矣。如此的一二之论，实际上贯穿整个的易学哲学。从生成论说，《系辞》提出“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，可以容易地解释为太极本原一分为二化生宇宙的理论。对于宋儒来说，这不但阐明了太极范畴的根源性质，而且确定了阴阳二气是构成宇宙的基本材料。至于这太极是气、是道、是理、是性还是心，其不同认定铸成了差别各异的理论体系。在本体论上，《系辞》影响深远的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的以“上下”二分论道器，将具体有形的可感之物划归形而下，将没有具体形象的不可感之物划归形而上；规定道器双方相互依存，但无形不可感的道比有形可感的器更根本等观点，构成了宋明理学本体论的核心内容。

不过，理学本体论又不限于道器论，道器论讨论的问题主要关涉天地万物与其超越本体的关系，可以划归于外在本体论的一方，与其相对应的则是心性论或内在本体论的一方。后者在《周易》和易学中也有一定表现，它因其主要围绕成性正命等方面的问题予以展开而有别于道器论的“上下”论说。即便如此，其“穷理尽性以至于命”的理论追求和对圣人“顺性命之理”以作《易》的目的的揭示，仍然是在“观变于阴阳”、“发挥于刚柔”、“和顺于道德”的阴阳和合的基础之上才得以阐扬的。对作为中国文化生命根基的《周易》文本及其义理的再发掘，不但成为理学发生发展不可或缺的源泉和动力，而且本身就构成为理学理论体系的核心组成部分。

朱伯崑先生以为：“宋明哲学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派，都同易学理论结合在一起。他们对哲学基本问题的回答，除王守仁的心学外，基本上来于易学哲学中的问题。他们都是宋明时期的著名易学家。那种把宋明道学视为‘人学’或‘仁学’，进而将中国哲学的特点简单地归结为伦理型的哲学，是由于没有看到或者忽视其易学在其哲学体系中的地位而产生的一种片面见解。”一句话，宋明道学理论的内容，“是不能以‘人道主义’哲学来概括的”^①。中国哲学在秦汉以后，如果不算从外传入的佛家一

^① 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第5页（《前言》），北京大学出版社，1988。

派，通常被概括为儒家的人道（或人文）主义与道家的自然主义两大思想体系，儒学是“入学”在今天亦是十分流行的观点。朱伯崑先生对此则提出了直言不讳的批评。就宋明理学的情况说，朱先生的论断是有道理的。视宋明理学为“入学”，把儒家对自然和宇宙的认识抛在一边而只讲人事，不但肢解了理学的思想体系，抹杀了理学学术多方面的贡献，而且会严重限制人们的眼界，看不到我们所生活的世界的多样性和丰富性。事实上，本书的撰就，也可以看做是对朱先生观点的进一步推进，因为所论述的主要都属于天道的一方。即便是继善成性、仁道生生，也都是以阴阳气化、天道流行为依托的。保合太和则是融天道与人道为一体的总和。

简言之，理学或者儒学，作为中国文化和学术的主体，是不能局限于道德伦常之中而看不到周围的世界的。要完整全面地理解儒学或宋明理学，就必须引入易学的思想资源和理论内容，必须要认识天道和自然的世界。

参考文献

《周易》经传。

《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》等相关先秦诸子文献。

《三国志》、《世说新语》、《晋书》、《宋史》等相关古籍史料。

王充：《论衡》，上海人民出版社，1974。

王弼、韩康伯：《周易注》，见楼宇烈《王弼集校释》，北京，中华书局，1980。

孔颖达：《周易正义》，《十三经注疏》，影印本，北京，中华书局，1980。

李鼎祚：《周易集解》，见张文智《〈周易集解〉导读》，济南，齐鲁书社，2005。

胡瑗：《周易口义》，影印文渊阁《四库全书》本，第8册，台北，台湾商务印书馆，1986。

欧阳修：《易童子问》，《欧阳修全集》（李逸安点校），北京，中华书局，2001。

周敦颐：《周敦颐集》（陈克明点校），第2版，北京，中华书局，2009。

邵雍：《击壤集》，影印文渊阁《四库全书》本，第1101册，台北，台湾商务印书馆，1986。

邵雍：《观物篇》，影印本，上海古籍出版社，1992。

张载：《张载集》，北京，中华书局，1978。

程颢、程颐：《二程集》（王孝鱼点校），北京，中华书局，1981。

苏轼：《三苏全书》（曾枣庄、舒大刚主编）第1册，北京，语文出版社，2001。

苏辙：《老子解》，见朱熹《朱文公文集》卷七十二《苏黄门〈老子解〉》引文，《四部丛刊初编》缩印本，上海，商务印书馆，1936。

胡宏：《皇王太纪》，影印文渊阁《四库全书》本，第313册，台北，台湾商务印书馆，1986。

胡宏：《胡宏集》（吴仁华点校），北京，中华书局，1987。

朱熹：《朱文公文集》，《四部丛刊初编》缩印本，上海，商务印书馆，1936。

朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。

朱熹：《朱子语类》（王星贤点校），北京，中华书局，1986。

朱熹：《周易本义》（苏勇校注），北京大学出版社，1992。

朱熹：《四书或问》（黄坤校点），上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001。

朱熹：《朱子全书》（朱杰人等主编）第13册，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002。

张栻：《癸巳论语解》，《丛书集成初编》，上海，商务印书馆，1937。

张栻：《南轩易说》，影印文渊阁《四库全书》本，第13册，台北，台湾商务印书馆，1986。

蔡沈：《洪范皇极·内篇》，影印文渊阁《四库全书》本，第805册，台北，台湾商务印书馆，1986。

陈淳：《北溪字义》（熊国桢、高流水点校），北京，中华书局，1983。

薛瑄：《薛瑄全集》（孙玄常等点校），太原，山西人民出版社，1990。

蔡清：《易经蒙引》，影印文渊阁《四库全书》本，第29册，台北，台湾商

务印书馆，1986。

王廷相：《王廷相集》（王孝鱼点校），北京，中华书局，1989。

吴廷翰：《吴廷翰集》（容肇祖点校），北京，中华书局，1984。

吴承恩：《西游记》，北京，人民文学出版社，1980。

来知德：《易经集注》，影印版，上海书店，1988。

王夫之：《船山全书》（《船山全书》编辑委员会编校）第1、6、12册，长沙，岳麓书社，1988。

李光地：《周易折中》（李一忻点校），北京，九州出版社，2002。

曹雪芹：《红楼梦》，北京，人民文学出版社，1982。

戴震：《戴震全书》（张岱年主编）第6册，合肥，黄山书社，1995。

高亨：《周易大传今注》，济南，齐鲁书社，1979。

高亨：《周易古经今注》（重订本），北京，中华书局，1984。

尚秉和：《周易尚氏学》，北京，中华书局，1980。

刘大钧：《周易概论》，第2版，济南，齐鲁书社，1988。

朱伯崑：《易学哲学史》上、中册，北京大学出版社，1986，1988。

朱伯崑：《易学哲学史》第3卷，北京，华夏出版社，1995。

陈鼓应、赵建伟：《周易注释与研究》，台北，台湾商务印书馆，1999。

张立文主编：《和境——易学与中国文化》，北京，人民出版社，2005。

高怀民：《宋元明易学史》，桂林，广西师范大学出版社，2007。

侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》上册，北京，人民出版社，1984。

侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》下册，第2版，北京，人民出版社，1997。

张立文：《宋明理学研究》，北京，中国人民大学出版社，1985。

陈来：《宋明理学》，沈阳，辽宁教育出版社，1992。

宋志明、向世陵、姜日天：《中国古代哲学研究》，北京，中国人民大学出版社，1998。

向世陵：《理气性心之间——宋明理学的分系与四系》，长沙，湖南大学出版社，2006。

跋

向世陵

中国哲学或整个中国学术的发展，自汉以后总是联系着“独尊儒术”的国策。但若从实践而非言谈的层面看，儒学在汉代独尊的局面不过维持了二百年。至宋以前，在哲学舞台上扮演主角的，是先之玄学和后之佛学，儒学的发展反倒成了陪衬。全面地描述这一时期的学术，不是“独尊儒术”而是“儒不独尊”才是历史的真实。儒学在历史上长期享有“独尊”地位的时代，也就主要不是在提出“独尊儒术”的汉代，而是在各家学术竞相斗艳的宋元明清，且持续的时间长达八九百年之久。所以会是如此，新的儒学形态——宋明理学的产生和发展是在学术层面最重要的理由。

宋元明清的儒学独尊又只是一种方便的说法，严格地讲，这一时期的儒学只是作为主导或占统治地位，并非就泯灭了其他学术，事实上形成的，是不同学术围绕着以理学为主干的儒学共生繁荣的历史。他们合力推动了中国古代哲学和文化走向最后的高峰，故近人对此又有“造极”期之称。

作为“造极”时期的中国学术的代表，宋明理学的诞生是多方面因素综合

作用的产物。作为古代社会后期占主导地位的哲学思维形态，理学的形成发展离不开唐宋以后政治经济和科学文化等多方面条件的作用，离不开宋明各家争鸣辩驳的良好学术氛围。事实上，理学与中国社会的其他学术思潮以及社会生活本身，有着十分丰富的关联性，它自身的生成就是建立在这种多样性和丰富性交织的学术思想基础之上的，并反过来推动了不同学术的发展。

由此，本丛书的设计，便与通常以入其内为主的研究方式不同，而着重在出其外，将理学这一儒学的特定形态作为既定的思潮，而探讨它在与释、道、易各家及社会层面的互动交织中如何发生发展与渗透推广；同时，现代新儒学由于号称“接着”宋明理学讲，所以还需要了解儒学从古到今的变革发展。那么，由理学与佛学、理学与道家道教、理学与易学、理学与社会、理学与现代新儒学五个部分亦即五册所组成的这套丛书，便有了些许新的特色和气息。虽说理学学术内容广博，蕴涵丰厚，并在后期的中国社会产生了非常深刻的影响，很难以区区五个部分作出全面的概括，但毕竟学术和社会的发展都有自己的轴心和主线，故不妨由此去梳理宋明理学与中国社会其他成型学术的关系以及后来的发展演化。

由此入手，检视理学家的心路历程，他们的学术造诣，不论是出于“自家体贴”，还是“自得”于先秦孔孟，目标都集中在打造天理照耀下的精神世界。依凭于此，他们重塑了儒家的道统，发掘出在传统儒家尘封了上千年的“不可得而闻”的“性与天道”，最终拨开了遮蔽在儒家形上学天空中的乌云，使儒家的性命义理之学昭然大明于天下。

因而，理学家得以自诩的这些理论创造或历史功绩，是要放在理学道统论的立场上才能成立的。按照他们的观点，以孔孟为代表的先秦儒学本来就是以“道”为中心，但这“道”却在汉唐被人们所丢弃，汉唐的历史，是“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”的“被人作坏”（《朱文公文集·答陈同甫》）的历史，所以只能被彻底地否定。宋明新儒学之新面貌，体现了中国古代学术发展中最具特色的“破旧立新”。理学家们立志于“继绝学”，并为之开始了一场声势浩大的否定汉学、复兴先秦儒学的运动，以求重新接续起几近中断的儒家道统，这可以说是中国版本的“文艺复兴”。

然而，如果不谈道统论而是返回到思想发展的规律自身，不论是承接儒家

的经典，还是借鉴历代先贤的研究成果，儒学从来都不是“绝学”。不用说流传至今的作为汉唐经学成果集中体现的《五经正义》等一大批经典，仅从宋儒对玄学义理思辨的承接弘扬，对汉以来元气论和气禀说的借鉴开发看，宋明学者都是有所接闻才有所创造的。一方面，宋代理学是在上千年儒学发展孕育的母体中的变革，离不开儒学自身的资源浇灌；另一方面，它是吸收佛老等各家学术精华而结出的硕果，对传统儒学资源实现了批判性再造。如此一种继承和创新相互发明的学术发展模式，在中国历史上可以说从来就是如此。前人的思想资料和学术成果总是后人进行研究的基本理论来源。中国哲学从汉代经学继承了经典注疏或曰解释的传统，在继承的形式下进行创新，理学的理论创造和社会对理学的选择“内外交相合”的结果，最终造就了宋明新儒学——理学在整个中国学术领域的中心地位。

可以说，连续性和断裂性是包含儒家哲学在内的中国哲学发展的二重性，双方实际上是相互发明的。理学家们既是站在层层累积的前人成果基础之上走向前进，又自觉要求截断汉唐而直取先秦儒学元典，从而在经典阐释中提出了许多的真知灼见，其中有不少切切实实是出于“自家体贴”。这种既有继承又贵在创新的儒家哲学的发展道路，最终保证了宋学能够超越汉学而开创儒家哲学研究的新局面，并产生新成果。可以说，道统论作为一把标尺，既是为儒家学者与佛老争中国学术的正统服务，也是为排挤杂于佛老、杂于功利的儒家各派提供理论支持，以便“专以心性为宗主”，构筑起一整套讲“道理”的理学理论体系。

理学是讲“道理”之学。从宋初赵普号称“道理最大”，并企图以此来制衡君权，到后来朱熹以讲“道理”之学来定位理学，说明“道理”这个十分抽象的名词，在宋代特定的学术文化氛围中，确实具有某种高扬道义和催生新的学术的现实力量。随着理学家对源于不同背景和“出身”的“道理”的综合，从二程兄弟“自家体贴”出天理而“倡明道学”开始，到朱熹在《读大纪》中讲“宇宙之间，一理而已”，一个以“理”（天理）为标志而总贯其学的“理学”已逐渐浮出水面。可以说，朱熹的《读大纪》也就是《读“理”纪》。普天之下，惟理为大也。从“道理”最大到“理”最大，呈现的正是一条理学发展的真实道路。

从语词的角度看，“道理”本来是“道”和“理”的合成词，它是可以再解释的，学术的发展也要求说明这个道和理的究竟。可是，这个天下最大的道理却又不露峥嵘的，如何能“窥得”这个“不可得而闻”的道理以及它究竟具有什么样的意义，就成为理学发展中一个急需要解决的课题，而这样的任务显然不是赵普辈的学识所能承担的。朱熹的老师李侗说过，天下万事都有自己所以如此的原因根据，即所谓“道理”。对于这诸多的道理来说，人仅仅因为才智高，譬如像东坡那样，当然也可能“窥得”，然而，问题就在他之窥得处正好就是有病处。

李侗为什么会有如此的论断？因为道理是否真被“窥得”或所窥究竟有无“病”，其实不取决于此道理在客观上正确不正确，而是取决于苏轼所在的蜀学与李侗所在的闽学的不同学术路向。李侗实际上是提出了一条特殊的体认道理之方。在他心中，“看圣贤言语，但一蹕看过，便见道理者，却是真意思。才著心去看，便蹉过了许多”（《朱子语类》卷一〇三）。这说明通常认识活动所需要的细致周到的分析在李侗这里变成了“著心”拘泥，因而不能够获知真理；反之，超越性地“一蹕看过”，倒能知其“真意思”。显然，如此的认识道路实际就是从禅学而来的“顿悟”之方。那么，尽管苏氏蜀学糅合儒释道三教的主张遭到朱熹等理学家的极力排挤，但从李侗之语便可看出，理学的“道理”同样离不开对禅学思想的吸纳。

儒家毕竟又是人世的学派，虽然吸收佛教的心性、理事之辨的理论成果，却绝不能认同佛教出世的宗教主张，所以必须要考虑现实世界的生存变化，而在这里，从传统儒家和道家道教继承而来的气化流行的宇宙结构及其天道理论就具有非常重要的意义。儒、道之间虽然也有世俗和出世的区别，道家道教也是儒家理论的对立面，但在肯定气化世界的真实性上双方却是同盟的关系。同时，入宋以后儒家虽然仍是佛老并提并极力排抵，但批判佛教以虚空假有看待世界的观点无疑成为问题的中心。

从社会接受的层面说，人们通常已把汉魏晋以后中国哲学或文化的发展视作为儒释道三教争胜与合一的历史，这在总体上可以说是不错。就宋以后看，社会的认知正是在以入世的儒学为主干的前提下，辅之以出世的佛教和道教学术，一从阳面、一从阴面合力去维护学术与社会的发展。号称“以程朱理学开

国”的朱元璋说，儒为阳教主实，其“立纲陈纪，辅君以仁，功莫大焉”；释、道为阴教主虚，其“化凶顽为善，默佑世邦，其功浩瀚”（《拔儒僧文》）。故三教之间，就是一种互不相离又互为补充的关系：“尝闻天下无二道，圣人无两心，三教之立，虽持身荣俭之不同，其所济给之理一。然于斯世之愚人，于斯三教，有不可缺者。”（《三教论》）那么，三教合一的含义便是三教既并立又合一。前者是对“愚人”而言，因为牧民需要阳治与阴助两方面的手段；后者则是对君子、“圣贤”而言，他们需要看到三教同扶纲常这一共同的本质。因而，明统治者在以儒学作为国家的指导思想的同时，也是三教合一论的直接倡导者。即在统治者看来，佛教之“治心”，至多只是“外”儒家人伦，而决非想要“外天下国家”。这既是佛教在与儒家的长期争辩中所坚持的一个基本原则，也为历史实践的检验所确认。

从思想家的层面看，实为朱元璋导师的宋濂，以“化导烝民”为标准，将东鲁与西竺二圣等同为一，因为他们同是使人“趋于善道”。如“为东鲁之学者则曰：‘我存心养性也’；为西竺之学者则曰：‘我明心见性也’。究其实，虽若稍殊，世间之理其有出于一心之外者哉！”（《夹注辅教编序》）按此思维，宋濂遂将陆九渊论证心理同一的“东海有圣人出焉，其心同其理同也；西海有圣人出焉，其心同其理同也；南海北海有圣人出焉，其心同其理同也”搬了过来，改造为东海（孔）与西海（释）其心同其理同。其实，从心本论哲学的角度讲，儒与佛的确是相通的。故不应被“一处世间，一出世间”的现象差别所迷惑，只要抓住“一趋于大同”的最终指向，便不难发现“儒释之一贯也”（同上）。正是出于这样一种“一贯”的认识，作为儒家才子的“公安三袁”（袁宗道、袁宏道、袁中道）才都成了佛教，尤其是净土的信徒。袁宏道弘扬净土的《西方合论》（10卷）甚至成为净土宗的主要著作“十要”之一，被收入到《大藏经》中，在当时的佛教界产生了广泛的影响。

至于儒、道两家，一方面，先秦以来有对于两家“蔽于天而不知人”（道家）与“蔽于人而不知天”（儒家）的相关批评；另一方面，儒、道又有着诞生于同一土壤的亲缘性，还在唐代宗密从华严禅出发总结各家学术时，便是把儒、道放在同一的道生万物和气化生生的基础上进行批判的。事实上，道本说和元气论的确是儒道两家的共同根基，再加上不断再造的无极太极之说，便成为新

儒学肇生所不可或缺的思想资源。例如道教内丹“东派”开创者陆西星，用“无极”的范畴将老子的无欲、释氏的真空与儒家“未发”的思想联系在一起。认为影响整个宋明理学的张载“善反”的修养理论，其实也就是老子的返璞归真。他在引述张载的名言“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉”后发挥说，“所谓情识，即气质之性也；所谓本体，即天地之性也。老子曰：复归于朴，复归于婴儿，复归于无极。即善反也。故修道之要，莫先于炼性。性定，而气质不足以累之，则本体见矣。”（《玄肤论·性命论》）道家的“真性”其实就是儒家的天地之性，也即“无极”，它是两家共同的本体。而所谓“炼性”，实质即是“炼己”、“克己”：“是以学道初关，先须炼己。炼己者，克己也。克己去私，私欲净尽，本体湛然，乃见真性。”（《邱长春真人青天歌注》）

联系到人生来讲，儒家注重人的道德价值而强调精神生命，道家道教则注重身心合一的价值而强调自然生命，然静心反本又是儒道共同的要求。与此相关的作为中国哲学尤其是宋明理学重要表征的“反本”“复性”的思辨理路，便是由道家首先提出而为儒家和后来的佛家所追随的。这是一条与向外、向上追寻超越的哲学本体的路向相区别，而以回复到根源的“本”、“性”为宗旨、为目的的独特哲学发展道路。即将返回到本原、本性本身作为了哲学的目的。

反本复性作为一种突出体现中国哲学特色的理论追求，既关涉实体，又牵连方法，融本体论和修养论为一炉，注重的是人人可以向往并以之为自己终生追求的境界和目标。这样的境界和目标不是超越于世界之外，而是内在于人性之中，是心性理论的起点——天命之谓性；也是心性理论的终点——归根曰静或尽性至命，最终是力求在躁动逐利的现象世界中找回清静纯粹的善的本性。在中国哲人的心中，清静的本性而非躁动的世界才具有真正的价值而值得向往和追寻。

后被推为“理学开山”的周敦颐的主静立人极说，便是充分吸纳了佛老的宇宙论和修养观来充实儒家的道德论。他所讲的“主静”，既是讲清“静”，也是要求清“净”。虽然静的对立面是“动”，净的对立面是“染”，二者似不相同；但染污的尘世躁动追逐的是利欲，故去欲既是净也是静，二者可以相通，“静”“净”合一。周敦颐事实上就是如此来看的。

周敦颐的名篇《爱莲说》，歌颂的“出淤泥而不染”、“濯清涟而不妖”、“亭

“亭亭净植”的莲花的品格，可以说正是静、净的合一。净者出淤泥而不染，静者不为富贵妖娆所动，而“亭亭净植（不动）”一句，可谓净、静境界的最完美的融合。周氏借以说明的，既是理想中的君子的品格，也是各教都可以认可的共同境界。

三教合一虽然在各家都讲，但从主流学术来说，还是围绕儒家来展开的，故其理论归属是宋明理学的产生。理学家们对三教的理论都进行过深入的研究，在消化吸收佛道两家的思想资料和思维成果的基础上，改造和补充传统儒家理论的不足，最终超胜佛道而形成儒释道合一的新的思想体系。

但是，只是停留于三教合一并不足以解释理学学术的全部。事实上，宋初著名佛学家契嵩在反击当时一些儒者的“天下一君也，中国一教也，无他道也”（石介语）的独尊儒术说时，阐明“为善之方”或“善道”是多种多样的，没有任何理由说只有儒家一“教”之道才是天下唯一的正道。《周易·系辞上》通过孔子之口道出的“天下同归而殊途，一致而百虑”的观点，不但可以用作判定儒释道三教“殊途”、“百虑”问题的经典，而且为将更多的学术成分吸纳进来提供了方法论的依据。所以，作为理学学术丛书，就不仅要讨论理学与儒释道的关系，也要考虑理学与易学、与社会的关系及其在现代社会的变革和发展。

《周易》本是圣人为“顺性命之理”而作，立“三才”之道于一“易”之中，推天道以谋人事。可以说，宋代理学的代表人物，几乎没有不研究《周易》并进行相应的学术创作的。新儒家所继承的先秦原始典籍中，能够适应宋明理学发展要求的最重要和最恰当的文本就是《周易》。五经中的其他经典，如《尚书》、《礼记》等等虽然也受宋儒重视，但大都重在其部分篇章和节文；《春秋》虽然是全书一体，但明显侧重于社会政治思想而非典型的哲学理论。只有《周易》既是全书一体，又集中体现了先秦哲学的义理思辨。魏晋玄学曾经以义理学取代了象数学而推动了易学和哲学的发展，但玄学的重心主要落在有无、言意等问题上，对于后来在中国哲学理论结构中最为重要的太极化生、上道下器和穷理尽性说等重要思辨资源，玄学家们囿于自己的理论兴趣和时代使命，是没有注意到的。对《易传》作者强调的圣人创制八卦的哲学目的——“以通神明之德，以类万物之情”的揭示，对于“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”的贯通天人之际的性命义理的追寻，就只有留待后来的哲学家了。宋代理学的

产生，是与《周易》蕴涵的这些价值源泉的再发现分不开的。

以周敦颐为例，他倡导三教融合的基石，即是《周易》的天人合一观。作为《太极图说》全文的结语，他引证了《周易》中的三段话来进行总结。首先，圣人确立的中正仁义的人极与天地、日月、四时、鬼神运行的准则是完全一致的。道理就在人极与太极本来合一，人道是以符合天道为原则的。所以君子顺承为吉，小人违背则凶。其次，天道的阴阳，地道的柔刚，人道的仁义，尽管形式上有不同，但实质上并无差别。圣人所以能通过中正仁义而主静的方式实现人极的确立，正是因为他已在自觉的意义上会通了天人双方，真正走向了“先天而天弗违，后天而奉天时”的境界。最后，通过“原始反终”之说，进一步强化从太极化生到人极确立是相互发明的关系，始终或生死的“二端”相通，可以说这是宇宙间最为普遍的道理。因而，宋代理学的理论创造，与《周易》的文本和易学的思辨密不可分。

在理学主导下的宋元明清学术，在社会各方面留下了深深的印痕，学术对社会的影响与社会如何影响学术是一个问题的两面。理学在宋代的兴起要得益于其时宽松的社会文化环境，而宋元之际赵复、姚枢、窦默、许衡等能够担当起传播理学的重任，与元统治者迅速接受并大力提倡理学是分不开的。对于理学发展具有决定性意义的重大事件——采以程朱为主导的理学著作开科取士和在《宋史》中特设《道学传》以“示隆”，以及由此而来的理学的官学化，都是社会与思想互动的典型事例。

明初朱学统治的确立更是与程朱派理学家积极参与国家的“文教”事业分不开的。《明史·儒林传·序》称：“明太祖起衣布，定天下，当干戈抢攘之时，所至征召耆儒，讲论道德，修明治术，兴起教化，焕成乎一代之宏规。虽天亶英姿，而诸儒之功不为无助也。”朱元璋所征召之“耆儒”，不论是辅政于朝廷的宋濂、刘基，还是讲学于山林的范祖干、叶仪等人，都属于宋元以来的朱学的系统。如此“师承有自，矩矱秩然”的学术秩序，也从操作的层面印证了明王朝的“以程朱理学开国”和“一宗朱氏之学”不是一句空话。

固然，在此氛围下的朱学统治，有阻碍思想发展的一面；但另一方面，儒生们对朱学的自觉遵从和践行，已成为道德节操高尚的标志，对此我们也应当有足够的认识。宋濂最中意的学生方孝孺以身殉朱学的纲常名节，就是典型的

表现。

理学与社会的互动，在明代后期的集会讲学活动中表现得特别明显。结社与学术流派的结盟，最早可以追溯到宋代理学创立时期的讲会制度，如朱（熹）张（栻）会讲、鹅湖之会等。明代从“讲”会发展到“集”会，则与王门后学、特别是泰州学派的集会讲学活动分不开。泰州传人何心隐、罗汝芳等在讲学传道活动中创立起来的“会”实开其先河。明末心学的普遍流行，与这种大规模的集会讲学活动是分不开的。

与泰州学派的结社集会活动相衔接的是东林学派的兴起。东林学派的兴起，在学术上是出于纠正王学“天泉证道之失”、而大阐“性善”之旨的需要。从理学史来说，不论是程朱还是陆王，亦或其他的学术流派，它们的形成主要地依赖于学术领袖的个人影响。而到东林学派，结社集会的比较规范的组织形式则起了重要的作用，并使东林成为全国性的重要学术活动中心。在朝之东林人士邹元标、冯从吾等又在京城建立了“首善书院”而与之相呼应，东林之道于是乎大行，天下学者甚至一时只知有东林而不知有其他学派，所谓“合天下为一席”也。从而，东林学人已不满足于单纯地研讨学术，而是“家事，国事，天下事，事事关心”，甚至敢于同朝廷“内阁”公开对垒，学术团社与政治党派一身二任，与时代政治的脉搏同步在跳动。

在学术思想内部，阳明心学在明后期的流行，从基础的层面瓦解了程朱道学的统治，而使自己成为思想发展的主角。王学从“修整心术”、强化自我的道德责任，即弘扬“良知”出发去改善明王朝的统治，尤其是通过王守仁本人一生卓著的事功向世人说明心学之优于道学而有补于国家，有利于治国平天下。但“致良知”对主体和自我的依赖使得它缺乏外在的客观参照和验证，以致“悬空期个悟，终成玩弄光景”，走向了自我的否定方面，故批判、总结和折衷王学成为了明末清初思想家们的共识。针对王门后学的“信‘心’而遗‘行’，崇虚而无蔑礼法”的弊病，思想家们吸收了朱熹的“道问学”和格物穷理的工夫，强调修、悟并重，反对蹈虚空谈，并大倡实事、实用、实证之学。可以说，这是自理学家最初提出“实学”概念以来，一种在更高的基础上的理性回归，从而揭示出虚实互动、以实代虚是学术思想发展的一个基本走向。

宋明理学的兴起是适应历史发展的需要，而当这一需要已经成为过去时，

它自身也就走到了道路的尽头。随着最后一个封建王朝的谢幕和中国进入近现代社会，理学的统治和儒学的独尊同样都成为了历史的过客。在这一历史的潮流之中，在理可以“杀人”的深深刺激之下开始觉醒的近代先进人士，把批判的矛头集中指向了以“三纲五常”为代表的君主专制思想对人性的压抑和奴役。的确，作为儒学基本观念的上下尊卑之教和明清以来流行的天理人欲之辨，严重地压抑了人性和束缚了社会的发展。有感于此，其时领潮流的人物如陈独秀等，采用了绝对化的立场来看待中国的思想传统和民主科学之间的对立。陈独秀说：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”（《〈新青年〉罪案之答辩书》）

然而，正如宋明儒学终究是接着汉唐儒学讲下来的一样，近现代思想家对宋明儒学的否定本身即是促成儒学再生的手段。近现代社会接续古代社会而来，历史文化的延续不可能被割断。在对“旧”儒学的批判和否定中，作为20世纪“新”学术的一支的现代新儒学发育成长起来。

现代新儒学的兴起在整体上是五四新文化运动以后中国历史发展的产物，它与西方文化对中国社会的冲击、新文化运动对儒学的批判和儒学传统在近代中国的失落密切相关。新旧本是相对的概念，说“新”是相对于先秦儒学、宋明儒学之“旧”而言，而宋明儒之“遥接”先秦儒，同样也是新旧的转换。从历史的角度看，现代新儒学即是接续先秦、宋明之后的“儒学第三期”，是在中西文化交汇的新背景下对两千年儒学的再造。不过，随着马克思主义、西方自由主义等思潮的引进，儒学原有的中心地位已一去不复返。

作为现代新儒学的理论承担者，现代新儒家以接续儒家“道统”、复兴儒学为己任，以服膺宋明理学（特别是儒家心性之学）为主要特征，力图以儒家学说为主体、为本位，来吸纳、融合、会通西学，以便为当代中国的发展开出一条他们认为适当的中国现代化的道路。但由于各自的理论出发点和治学心态的不同，他们又表现为不同的学术谱系。新理学、新心学是接着程朱理学、陆王心学讲；新气学的情况则有所不同，因为它的立论基点主要不是传统的气学，而是马克思主义的唯物论，是在“综合”唯物论哲学与中国气学基础上的创新，同时又保持了中国气学的特质。

但不论是新理学、新心学还是新气学，都已经超越了宋明理学的“理气性心”之辨，在核心话题上实现了历史性的转换，体现了中国现代社会的思想家们对文化传统的反思、对意义世界的追寻和对终极关怀的安顿。如此的转换是时代和社会共同推动所致，而不仅仅是凭靠学者个人的天才创获和灵感偶发。时代产生了学术，学术也服务于时代。今天的时代是过去时代的继续，今天的学术亦是在过去学术基础上的重建，宋明理学所产生的时代虽然离我们越来越远，但通过它而传承下来的中国文化的命脉仍然在代代流传。因而，在今天仍然有必要对理学学术进行认真的研究。

丛书的作者，除主编本人以外，都是近年来取得博士学位的青年学者。他们功底不错，思路灵活，勤于钻研，体现了中国人民大学中国哲学专业人才培养的后劲和成果，因而是特别令人高兴的。尽管其论述并不那么完善，观点亦可以商榷，但学者的道路正是这样一步步走出，学术研究本来是因为不完善才向前推进的。

丛书的策划和编辑出版，都有赖于长春出版社的倾力提携。出版社本来是邀请德高望重的张立文先生担任主编，然张先生垂意后进，嘱托我来负责，实在感到有些惶恐。好在有出版社总编王占通先生和责任编辑杨爱萍女士等的大力支持和各位同仁的协力相助，虽说勉为其难，但总算交出了成果。限于学识和精力，其间难免有差错和不足，恳请各位读者不吝赐教，以备修订时采纳。

2010年3月1日